فلسفة

AHWAR
Publishing and Distribution



الآن باديو

مقبرة عظماء صغيرة جوالة

ترجمة: حسين عجة

أهوار للنشر والتوزيع

لاكان - كانغليم - كافييس - سارتر - هيبوليت - التوسر
ليوتار - دولوز - فوكو - دريدا - بوريل - لابارت - شاتيليه - بروست

الآن باديو

مقبرة عظماء صغيرة جوالة

ترجمة: حسين عجة

للنشر والتوزيع

عنوان الكتاب: مقبرة عظماء صغيرة جوالة

المؤلف: آلان باديو

ترجمة: حسين عجة

التخصص الأدبي: فلسفة

الطبعة الأولى / تشرين الثاني - 2021

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق في بغداد (3401) لسنة 2021

العراق- بغداد- شارع المتنبي

هاتف: 07717938500

e-mail: ahwar.publisher@gmail.com

face : أهوار للنشر والتوزيع

page : دار ومكتبة أهوار

Instagram: darahwar

Isbn:978-9922-9648-5-0

الفهرست

المقدمة

كان العنـوان الأول الـذي خطـر عـلى بالي لمتوالية مدائح الفلاسـفة الفرنسـيين الذين رحلوا هو: «خطب جنائزية» « Oraisons funèbre ». ومع أن عيـب هذا العنـوان يكمن في خلوه من الفرح، غير أنـه يفتتح تاريخ أدبي معـروف تمامـاً. لكنه غير دقيق. ذلك لأن عاطفتـي، في كل مرة أتحدث فيها عـن واحد من هؤلاء الأصدقاء، الأعـداء، أو الشركاء ضمن لعبة مُعقدة هم أولئك الفلاسـفة الذيـن رافقوا حياتي، قراءتي، نزعـاتي واندفاعاتي، لم تكن تلك العاطفة على غرار عاطفة بوسـويه Boussuet، ذلك الكاتب الكبير، لأنه كان في خدمـة القـوة service de la puissance. ليـس بمقدوري الاحتفاظ بالاتجـاه الإجباري للصلاة، للمثال ولا للحكـم حتى. كذلك عندما عرضَ عليَّ إريـك هـازان Eric Hazan العنوان الحالي، قبلته دون تفكير تقريباً، لاسـيما وأنه بدا ليَّ حاسماً وبعيداً تماماً عن الموت. لذا ينبغي عليَّ القول بأن لا ينبغي للموت أن يُثير اهتمامنا، ولا الإحباط dépression. إذا ما كانت الفلسفة نافعة لشيء ما، فذلك يكمن في أبعادها لنا عن كأس العواطف الكئيبة، وأن تعلمنا بأن الشـفقة ليست انفعالاً مخلصاً، ولا تشكل الشـكوى سبباً كافياً. كذلك لا ينبغي علينا التفكير انطلاقاً من الضحية. من جانب، وكما أرست ذلك مرة وإلى الأبـد الحركة الأفلاطونية، علينا الانطلاق من الحقيقي du Vrai، حتى وأن تم التعامـل معه باعتباره جمال Beau أو باعتبارهـا خير Bien، حيث يتجذر كل انفعـال مشروع وكل إبـداع يهدف العام universelle. ومـن الجانب الآخر، يمكن القول بأن الحيوان الإنسـاني، مثلما كان روسو Rousseau يعرف هذا،

طيب في جوهره، وحينما لا يكون كذلك، فذلك لأن هناك سبباً خارجياً يرغمه على أن لا يكون طيباً، ولا بد من البحث عن ذلك السـبب، مُحاربته، والقضاء عليـه، بلا أقـل تردد. أما أولئك الذيـن يدعون بأن الحيوان الإنسـاني شريراً، فذلـك لأنهم يسـعون لتهجينه، ولكي يسـتخدمونه، لصالـح حركة رؤوس المال، كأجير خائب ومُستهلك مقطب الحاجبين. ولأنه قادر على إبداع حقائق أبديـة vérités éternelles ضمـن عوالم متنوعة، لذا فإن الإنسـان يمسـك بيـده على الملاك الـذي أرادت الأديان أن يكون مثيلاً له. ذلك ما كانت تعلمه الفلسـفة بحد ذاتها، منذ الأزل. ولكي يعلن هذا الملاك الداخلي عن نفسـه، من المهم للغاية الإمسـاك على مبدأ، على مثل، والذي هو دائماً نفسـه في نهاية المطاف، عبر أشـكال كبيرة من التنوع. لنختار مثل ماو Mao: «تخلصوا مـن أوهامكم، وأبدوا النضال». أي الاحتفاظ بالحقيقي ضد الوهمي والقتال، مهـما كانت الظروف، بدلاً من الاستسـلام، على هذا الصعيد لا أرى سـوى فلسـفة حقيقية واحدة، كفلسفة الأربعة عشرة هؤلاء الذين وضعتهم تحت اسم مقبرة عظماء صغيرة، يرغب بشيء آخر سواها.

أما نقطة اليوم، تحت اسـم «فلسـفة»، فهي تكمـن في محاولة البعض فـرض مثلها المعاكـس في الحقيقة علينـا، والتي تقول «لتنمـوا أوهامكم، ولتكونوا على أهبة الاستسلام». لقد رأينا ظهور مجلات تقدمُ فيها «الفلسفة» وكأنها تشـبه العلاج الناعم بالأعشـاب أو الموت الرحيم الذي يتحمسون له. إذ سـيكون فعل التفلسـف مجرد جزءً صغيراً من برنامج واسـع: لتبقوا على كياسـتكم، وفاعليتكم لكن السلسـلة. كما شـاهدنا « فلاسفة» يصرحون بأن الخير لا يُطـال، بل وإجرامي حتى، ويكفي المرء كفاح أرض-أرض -وبشـكل خـاص كوع بكوع مع أصدقائنـا الياناكيين yankees (الأمريـكان. م.م.) ضد الشر du Mal، الذي إذا ما لاحظناه عن قرب سـيكون أما «عربي» « arabe » أو «سلامي» « Islam »، وإلا فهو «شيوعي» « communiste ». كما رأينا إحياء

«القيـم» التي كانت الفلسـفة تعنينا دائماً للتخلص منهـا، كالطاعة (للعقود التجاريـة)، التواضع (أمام عنجهية مؤرخي التلفزيـون)، الواقعية (يجب أن تكـون هناك أربـاح وعدم مسـاواة)، والأنانية الخالصة (المُسـماة «الفردية المعـاصرة»)، والتفـوق الاسـتعماري (ديمقراطيـو الغرب الطيبـون حيال ديكتاتـوري الجنـوب الخبثاء)، العداء للفكر المتوقـد (ينبغي أخذ كل الآراء في نظـر الاعتبار)، وعبوديـة الرقم (الغالبية شرعية دائمـاً)، والألفية الغبية (تحت قدمي يغلي الكوكب سـلفاً)، الدين الفارغ (لا بد وأن يكون هناك شيء مـا...)، ومن دون أن أذكر بأن هناك «فلسـفات» و«فلاسـفة» لا يعبرون، بل عـلى العكس من ذلك، يتعلمون المبارزة لـكي يزقونا ، عن طريق المقالات، النقاشـات، الصفحات الأولى المُلتهبة للصحف («أخلاق مخزن-الآراء: يأخذ الفلاسفة في الأخير الكلام، وموائد مستديرة شيطانية (الفلاسفة ما بين الرسن و«النقاب»). أن هذا العهر المتواصل لمفردات «فلسـفة» و«فلاسفة»، الذي ينبغـي علينا التذكير بأصله، الذي سرعان ما وضـع دولوز Deleuze حداً له، انطلاقاً من عام 1976، وكذلك المُنتج الإعلامي الخالص لما يُسمى «الفلاسفة الجـدد»، قد أصبح في النهاية مُرهقاً. ففـي مجرى الحياة العادي، لم تصبح المقاهي تُسمى «بالفلسفية» وحسـب (أبداع كئيب في أن تحتل مقاهي-فيلو cafés-philo محل «مقاهي تجارية»، حيث كان تجري في السابق أنواع الثرثرة النمطية). وربما سـيدخلون في الأخير بضجة موسـيقية كبيرة في الكوميديا الفلسفية.

حينئـذ، نعـم يجب التذكير بما هي الفلسـفة. التذكير على سـبيل المثال بأولئك الذين كانوا في فرنسـا، أكثر من أي مكان آخر، قد حملوا تلك التسمية في العقـود الأخيرة. لا بد من طلب العون منهم بغية تنظيف الكلمات، التي من أجلها واجهوا مشقات وتوتر فكري كبير وجعلها تتألق ثانية، أي ما اقترحوه كمهمة غـير مشروطة في العثور على الأقل على فكـرة حقيقة بعينها وعدم

المســاومة حيال نتائجهــا، حتى وإن كما يقول ملارميــه Malarmé بخصوص إجتير Igtur، ذلك الفعل الذي لن يعبر عنه أحد «لأنه اعتباطي تماماً [ما عدا] أنه تم في النهاية تثبيت اللامتناهي l'Infini est en fin fixé».

اســتدعي بصورة عامة أصدقائي الفلاســفة الذين رحلــوا عن هذا العالم كشــهود في المحكمة التي ينصبها اللامتناهــي l'Infini للمزيفين. أنهم يأتون لــكي يقولوا ، عــبر الصوت الــذي ينطق بمدائحهــم ، بأن الحتميــة المادية للديمقراطيــة المعاصرة التي «تعيش بدون فكرة» « Vis sans Idée » هي في آن معاً خسيسة ولا واعية.

لهذه النصوص شكلاً وغاية مختلفين تماماً. فالأمر يتعلق في جميع الأحوال بمدائــح موجهة لعقول كبيرة، وغالب ما يكون ذلك ضمن مناســبة ما، أو في مؤتمرات مخصصهــم لهم. لكن تلك المدائح تبقى ما بــين المقالة القصيرة والتأمــل الطويل، ومــن دون أن يكون هذا خاضعاً لأيــة مراتبية مهما كانت. إنَّ الصفحــات الأخيرة التي تحمل عنوان «أصل النصوص» تُشــير، من ناحية أخــرى، لا إلى وقتها والمــكان الذي قدمت منه نحو هــذه الكتابات القصيرة وحســب، وإنما أيضاً شيء من الثناء على علاقتي الثقافية مع الفلاســفة الذين أتحدث عنهم.

إذا مــا كان البعــض منهم معلمي في فتوتي، فلــن أقول لأي واحد منهم اليــوم بأني أواصل دون شيء من التحفــظ إزاء تعليمه. كنت مُرتبطاً بالبعض منهــم برابط الصداقة، كما كانت ليَّ بعض المعارك مع الآخرين منهم. لكني سعيد أن أقول هنا، حيال الجرعات التي يحاول البعض جعلنا اليوم ابتلاعها؛ أن هؤلاء الفلاســفة الأربعــة عشرة متوفين، طيب، لكنــي أحبهم جميعهم. نعم، أحبهم.

جاك لاكان Jacques Lacan (1981-1901)

إنَّ هذا الذي مات منذ وقت قريب كان عظيماً لاسيما وأن العظمة نادرة، نـادرة جـداً، في مناطقنا المشـكوك فيها. لقد هاجمته وسـائل الأعلام (ميديـا)، وكان هدف هجومها عموماً يكمن في وضع ما هو موجود على نفـس صعيـد النثر الخاطف والضيـق للصحافة. ففـي كل مكان أُعطي الكلام لخصومه أو لأولئك الذين يبحثون في حاويات القمامة.

وهــذا ما يشـكل على أي حال إشـارة على بربريــة مُجتمعاتنا، فحتى الموت لم يُسـكت حسـدهم. فأي محللين نفسيين أقزام، وأي مخبرين صحفيـين أولئك الذين أطلقوا صرخة مسـكينة: «لقـد مات في النهاية، ذلك الذي أرهقني! انتبهوا لي أنا à Moi قليلاً»!

في الحقيقــة، كان لاكان منذ انطلاقته قد نهض لكي يشـن حرباً على التماسـك للوهمـي «للأنـا» « Moi ». ضـد التحليل النفـسي الأمريكي لأعـوام 1950، الـذي أقترح «تقوية الأنا» ومن ثـم لتكييف الناس على التنازل الاجتماعي، كما أنهم طرحوا بأن الذات le sujet، ضمن التحديد الرمـزي للغة، هي بالضرورة الذات الراغبـة، وبالتالي لا يمكنها التكييف مع الواقع، اللهم إلا عبر ما هو مُتخيل imaginaire.

لقد أثبت لاكان في الواقع بأن سـبب الرغبة هو مادة مُضيعة objet perdu، غائبة، وبالتالي تكون الرغبة، عندما توضع تحت القانون الرمزي، لا تتمتع بجوهر substance، ولا طبيعة. وليس لها سوى حقيقة ما.

أن هذه الرؤية اللاذعة بشـكل خاص للتحليل النفسي، حيث لا تكون المراهنــة على الخير ولكن على الحقيقة، كان تُدار عملياً ضمن جلسـات

التحليــل النفسي العلاجية في وقت قصير تمامــاً في بعض الأحيان. أن الدور الحاسم والفارغ للمحلين النفسيين يكمن في جعل الصاعق الذاتي أكــبر تألقاً، أي جعله دلالة على قطع ما une coupure، وأثناء ذلك على المحلل النفسي القبول في أن لا يكون à n'être plus، في النهاية، ســوى حثالة لذلك العمل.

لقد تم اســتقطاب ممارســة الجلســات القصيرة ضد لاكان، وهذا ما يكشــف عن الكراهية الشديدة للحقيقة. بل وأدى إلى نبذه تماماً من قبل لملمنظمــة العالمية للمحللين النفســيين International des psychana-lystes. كذلك قادتــه ضرورة تنظيم انتقال فكره وتكوين تحاليل تتوافق مع ما كان يطلق عليه تســمية أخلاق عملــه l'éthique de sa pratique؛ قادته إلى تأســيس مدرســته الخاصة. لكن حتى هنا، كانت الانشــقاقات وأنواع الخيبة قد شــهدت على مدى ضراوة المقاومة حتى نهاية الموقف القاسي الذي حركه.

ثــم أصبحت لــذة التأكيد على أنه انطلاقاً من أعــوام 1970 لم يعد لاكان، الذي شــاخ، قادراً على توصيــل أي شيء يتمتع بقيمة ما. برأي أن العكس هو الصحيح تماماً. فالجهد العظيم الذي قام به لاكان، بعد أن طــور نظرية خضوع الذات إلى قاعــدة الدلالة، يكمن في دفعه لعلاقته الواقعــي au réel قــد بلغ مــداه الأقصى. إذ لم تعد قواعــد الدال si-gnifiant كافية. لأنه أصبح ضرورياً نوعاً ما العثور على هندســة للاوعي une géométrie de l'inconscient، وتشــكل جديد للأبعاد الثلاثة التي يتطــور عبرها أثر الذات (الرمزي، المتُخيــل، والواقعي). أن لجوء لاكان إلى الطوبولوجيــا topologie كان بمثابة شرطاً داخلياً بالنســبة لمرحلة جديدة من فكره، حيث يتم الاعتراف بماديته القطعية.

كان لاكان يعتقـد بـأن السياسـة لا تمس الواقع. كـما كان يقول بأن «الاجتماعـي هو دائماً بمثابة جُرح». ومع ذلـك، يبقى ديالكتيك الذات، الذي كان يعرضه، بمثابة لجوء أرغامي، حتى بالنسبة للماركسية المأزومة.

الحقيقة، من الواضح بـأن الصفعة التي تلقتها الأحزاب-الدول par-tis-Etats الناتجـة عن الأمميـة الثلاثة، قد فتحت الباب أمام التسـاؤل الراديكالي عن جوهر الذات السياسـية. لكن لا الذات التي يتم تصورها باعتبارها وعي (أطروحة سـارتر) ولا الـذات التي يتم إدراكها كونها مادة طبيعيـة صالحتين. إذ من المؤكـد ينبغي البدء من الذات، المشـطورة والتائهة في آن معاً، أي من الجانب الذي وضع فيه لاكان، حسب نظامه الخاص، نظريته يمكننا العثور على من شأنه تجاوز تلك المآزق السابقة. ذلـك لأن الذات لا تنطلـق إلاّ من قطيعة كهذه، وليـس من فكرة تمُثل الواقـع، حتى وإن كانت فكرة الطبقة العاملة. بالنسـبة لماركسي فرنسي اليوم، يعمل لاكان كما فعل هيغل باعتباره ثوري ألماني في عام 1840.

في موقف سـطحي ومنحط إزاء المثقفين، لا يُصلح موت لاكان، بعد موت سارتر، أي شيء. فنحن ما نزال ننتظر بلهفة لما كان بإمكانهما قوله ثانيـة. فإلى جانب تدريسـه، كان لاكان يتمتع بإتيـك éthique فكر غير مستهلك أبداً.

لا شـك أبـداً بأن صحيفـة «ببغاء» Le Perroquet سـتعود ثانية إلى المحمول الذي بالكاد يمكن قياسه لذلك الإتيك. يتعلق الأمر أولاً بتقديم ثنـاء، بـلا أي حصر ولا فخفخة لذلك الذي ما عـاد موجوداً à celui qui n'est plus.

جورج كانغليم Georges Canguilhem (1995-1904)
وجان كافييس Jean Cavaillès (1944-1903)

سـنحتفي هنـا، وفقاً للنمـط القديم، مثلـما يتم الاحتفـاء بالمعلمين الأموات من قبل المعلمين الأحيـاء. وبهذا نكون قد كسرنا مرتين قاعدة مجتمعاتنا السريعة، وتقيم عبادة المرح المُفترض العلم به مسبقاً. ذلك لأن الفرد في هذه المجتمعات يسـارع بنسيان الأموات، لكي يبقى على قيـد الحياة بطريقة رخـوة، ويتهكم على المعلمـين، الذين يفلتون من الصحافة والتصور الانتقامي (ضـد النخبة) (anti-élitiste) للديمقراطية ضمن الفكر.

كان جورج كانغليم -وسـيبقى، لأن نقشاً كهذا لا رجوع عنه- المعلم المتمكـن ولكن المتُروي لجيلي الفلسـفي. لِمَ مـارسَ ذلك المتُخصص في علوم الحياة هذه الأسـتاذية الجامعية حتى الطرف الأخير من فكره الدقيق للغاية؟ يرجع ذلك بلا شك إلى إيمانه بأن الصرامة الذهنية تمتد من جانب بحكـم وضعها بالدقة في نظر الاعتبار تاريخ المفاهيم l'his-toire des concepts، ومـن الجانب الآخر المنطق المحض بالالتزامات. لحد كان فيه كانغليم، إضافة إلى تصوره للجامعة الحرة ودائمة التدفق، يعرفُ أكثر من شـخص آخر كيف يميز ما بين الشيء الذي له قيمة وذلك الـذي يبدو عليه ظاهرياً ذا قيمة، كذلك كانت فطنته تغمرُ وتذهبُ أبعد من كل المعارف المتخصصة التي يبدع فيها، وبامتيازه المنسي تقريباً من قبله، ذلك الذي يركب ما بين المعنى المفصل للتاريخ وأخلاقية التحرك.

وهكـذا كان هنـاك ما يشـبه التأثر الانتقائي، الـذي جعل من جورج كانغليم معلم لمجموعة من الفلاسـفة الشباب ذوي الميول المختلفة،

الذين تباعد مصير كل واحد منهم عن الآخر، كما أن الأمر ينطبق عليه هو أيضاً، وبشـكل خاص حينما حطم أيـار 68 بطريقة لا رجعة عنها المبنى الجامعي والذي ساهم في اتساع دائرة تأثير فلاسفة من هذا النوع، الذي بقى كانغليم وفياً له.

يمكننا افتراض شيئان:

أولاً كان كانغليم كلاسيكياً عظيماً، تشيرُ إلى ذلك أعماله[1] المقامة كلها على متابعة نتائج مقالات حاسمة، حيث تتسعُ -تُنجز-؟ التقاليد الوطنية السـامية لنظريـة المعرفـة épistémologie، المرُتكـزة عـلى الفحص التاريخـي لأصل المفاهيـم، وتقاطعـات الميدان الـذي كانت تمارس فيـه عملها، كنزاعـات التأويل، وإعادة الصهر الميدانيـة. يمُثل كانغليم في ميـدان علم الحياة إذا ما يمثله كوريه Koyré أو باشـلار Bachelard باالنسـبة للفيزياء. وذلك ما شرع به كلاً من جـان كافييس Jean Cavail-lès ألبرت لوتمان Albert Lautman، المقاومان اللذين قلتهما النازيون، بالنسبة للرياضيات.

لكـن أن تبقـى بعد ذلك الوظيفـة الذاتية للسـيطرة التي كان يمثلها كانغليم غير قابلـة للنقل، اللهم إلا فيما يتعلق بخصوصية مواضيعها، فذلـك لا يعنـي أن تكون أعـمال وحياة هـذا المعلم قـد توقفت عن المواصلة، وإنما على العكس من ذلك، أصبحت شروطاً، ومؤسسة وفكر يرتبطان بشراهتنا المتُعددة للمعرفة، ما بين عامي 1950 و1967.

لكنـي أشـعر بـأن الكتيب الـذي تحمل عنـوان «حيـاة وموت جان كافييـس»[2]، بالدقـة لأنه ليس ضمن سـجل العـالم savant، ولكونه يعرضُ، ببساطة لاذعة بصراحتها، هو منْ يُقدم مديحاً لفيلسوف مقاوم تم اغتياله، كذلك بمقدوره التواصل مع أولئك الذين عاشـوا في مرحلة

أخرى جزء من السر المُضيع للمعلمين.

يتضمــن ذلــك الكتيب، الــذي كتبه كانغليم، عــلى ثلاثة نصوص من النوع الذي لا يمكن للاســتهلاك الجمهوري تضييع سوى ذلك الذي يقبل مســبقاً بترك كتيب كهذا يضيــع لصالح بربرية العصر الــذي نحن فيه: الإحياء الرسمي لذكرى ميت عظيم.

لم يكــن مــاو تسي تونغ يتمتع بالتهكـمات العصرية، لكنه كان يقول «حينــما يرحل واحد منا، حتــى وإن كان طباخاً أو جنديــاً، ينبغي علينا، مهما كان عمله صغيراً، إقامة مراسيم دفن له عبر اجتماعنا للاحتفاء به».

لقد تم افتتاح المدرج الدراسي لجان كافييس في مدينة ستزاســبورغ (1967)، وإحيــاء ذكــرى الــ 1969)(ORTF)، وإحيــاء ذكــرى ثانية في الســوربون (1974). يختــصر كانغليم حياة كافيســس بالطريقة التالية: فيلسوف ورياضي، أستاذ لتدريس المنطق، ومؤسس مع غيره للمقاومة (تحرير-جنوب) (Libération-Sud)، مؤســس للتيار الحركي العســكري كوروس Cohors، تم اعتقاله في عام 1942، هرب، أعتقل ثانية في عام 1943، جرى تعذيبه ورميه بالرصاص. تم العثور عليه في حفر جماعية، في منطقة من قلعة آراس Arras، وتم تســجيله على الفور تحت اســم «مجهول رقم 5»[3].

غير أن ما يهدف إليه كانغليم يذهبُ أبعد من مجرد الإشارة الواضحة إلى بطل (فيلســوف ورياضي محشــو بالمتفجرات، رجل جسور وصافي الفكر، حازم دون أن يكون مُتفائلاً. إن لم يكن هذا هو البطل، فماذا إذاً هو البطل»)؟. ولأنه مُخلص، في العمق، لمنهجه، القائم على تشخيص أنواع التماســك المنطقي، كان كانغليم يبحث عن فك رموز الممر ما بين فلسفة كافييس، التزامه وموته.

صحيح أن ذلك يُشــكل لغــزاً ظاهرياً، ما دام أن كافييس كان يعمل، بعيداً تماماً عن النظرية السياسية أو الالتزام الوجودي، على الرياضيات المحضــة mathématiques pures. كــما كان يفكر، مضافــاً إلى ذلك، بأنه ينبغي على فلســفة الرياضيات أن تتحرر من كل مرجعية إلى الذات الرياضيــة المؤسســة، وذلك لكي تفحــص الضرورة الداخليــة للأفكار. أن العبــارة الأخيرة من تلــك المقالة هي التالية: «عــن المنطق ونظرية العلــوم (نص كتبه أثناء اعتقاله الأول في مركز ســانت بول دو أيغو St-Paul d'Eygaux، حيث يُشير إلى الدولة البيتنية Etat péttainiste (نسبة للجــنرال بيتان الذي حكم فرنســا في أعوام الثلاثينيــات. م.م)، وبعد أن أصبــح ذلك المقال مشــهوراً، كان يقول ينبغي إبدال فلســفة الوعي بديالكتيك المفاهيم dialectique des concepts. وبهذا يكون كافييس قد استبقت بعشرين عاماً المحاولات الفلسفية لسنوات 1960.

لكن بالدقة بحكم اشــتراط الصرامــة الفكرية هذا، عبر ذلك الإيمان الواعي بالضرورة، يرى كانغليم وحدة التزام كافييس السياسي وممارسته العملية كعالم منطق. ذلك لأن كافييس، المنتمي إلى مدرســة سبينوزا، كان يرغب بنزع الذاتية عن المعرفة connaissance، لهذا وبذات الحركة كان يعتــبر المقاومة بمثابة ضرورة لا يمكــن تفاديها، وبأن أي مرجع إلى الأنا le Moi لا يمكن قبوله. وهكذا صرح في عام 1943: «أنا ســبينوزي، كــما أعتقد بأن نمســك في كل مــكان على ما هــو ضروري. فالمتواليات الرياضية تشــكل ضرورة، كما أن مراحل العلم الرياضي ضرورية أيضاً، كذلك فإن النضال الذي نخوضه هو ضروري».

هكذا يكون كافييس، الذي تخلى عن كل مرجعية إلى شخصه، كان قد مارس كل الأشكال المتُطرفة للمقاومة، إلى حد لبسه للرداء الأزرق الذي

يلبسه رجال الغواصات البحرية في كريكس مارن Kriegsmatine وحتى لوريونـت Lorient، تمامـاً مثلما يتم عمل ذلـك في العلم، بقوة بدون تضخيم بحيث كان الموت فيها لا يشـكل سوى استنتاج مُحايد مُحتمل، كما يؤكد سـبينوزا على ذلك. «لا يُفكر الإنسان الحر في الموت، وحكمته هي تأمل ليس في الموت، وإنما في الحياة».

وكـما يقول كانغليم: «كان كافييس مقاوم بالمنطق par logique. أن ذلك التأكيد قوياً لاسـيما وإن كانغليم ظل صامتاً من حول هذه النقطة، لكنـه هو أيضاً، كما نعـرف، كان ملتزماً بالمقاومة، ويتبـع نوعاً ما ذات المبدأ.

في ضوء كل ذلك، من المشروع له التهكم على أولئك الذين، سـواء كانوا فلاسفة الشخص، الأخلاق، أو الوعي «لم يتكلموا كثيراً عن أنفسهم إلا لأنهـم هم وحدهم كانوا قادرين على الكلام على مقاومتهم، لكثرة ما كانوا متواضعين».

نحن لا شـك نـرى لماذا كان جورج كانغليم يحتل بالنسـبة لنا مكانة الفلسـفة الحقيقية. فالأمر لا يتعلق هنا بالسياسـة، حيث سـيظهر دون ريب التباعد، وإنما بكل ما يجعلها عالمياً ممكنة، وذلك قلما يجعل المرء مـن ذلك حالته إذا ما اقتضته قضية تاريخية لا غبار عليها من الشـخص الذي يكرسُ نفسه لها، والذي من دونه تتم التضحية، في ما وراء كرامته الذاتية، بكل الأخلاق، وفي الأخير بكل المنطق، أي الفكر برمته.

لا يتحرك نظام الفكر من دون الضرورة الضاغطة التي تؤسـس للفرد تماسـكه الذاتي. أن التدريس ليس أمراً اعتباطياً، في تلك اللحظات التي أسـمى فيها العمال البولنديون أنفسهم اسـم مقاومتهم، وبأن الحرب كانت ما تزال تحوم في كل مكان.

أنــه مــن العدل إذاً، بل ولملح تكريم كانغليــم الذي يُكرم كافييس، وأن نعترف بفضلهم علينا، لاسيما عندما نفكر، لكي نستشهد ثانية بقول سبينوزا «أن الرجال الأحرار يشعرون تماماً بفضل أحدهم على الآخر».

ملاحظات الدراسة

1 -بعــض أعمال جورج كانغليــم (الصادرة جميعها عــن دار فان Vin): «معرفة الحياة» La Connaissance de la vie، دراسات للتاريخ وفلسفة العلــوم (1969)؛ الإيديولوجيــة والعقلانيــة عــبر تاريخ علــوم الحياة (1981).

2 -«حياة وموت جان كفاييس» Vie et mort de jean Cavqillès(1976) ضمن سلســلة كراريس بوداسر «464» ، carnets de Baudasser نسخة مُرقمة، في دار نشر بيير لالير Pierre Laleure.

-3أعمال جان كافييس: ملاحظات على تكوين نظرية المجاميع التجريدية (1938)، مــا وراء المنتهــي والمواصلــة (1943)، «عــن منطــق ونظرية العلــم»، الطبعــة الثالثة عــام 1976، أعــمال تم تجميعهــا في كتاب «فلســفة الرياضيات»، دار نشر هرمان Hermann، «منهج المســلمات والتقعيد (1938).

جان بول سارتر (1905-1980)

شـاركَ سـارتر بمعارك ثلاث عظيمـة. تجارب أصبـح عبرها ما يمثل الشـخصية الثقافية التقدمية، التي يشـعر كل واحد منها بالحزن، إذا ما كان ينتمي للحركة، أو أنه سـيُندد، إذا ما كان رجعياً، بما يسـميه الخطأ، الانحـراف أو الجريمـة. في أعوام 1950، في مواجهـة العداء المنفلت للشـيوعية، وضـد التجمـع الأمريكي، كان سـارتر يقفُ بصـف الحزب الشـيوعي الفرنسي PCF، مقدراً بأنه في ذلك المكان وحده يتم التعبير العمالي. وفي أعوام 1960، يلتحق سـارتر بالمعسكر المضاد للإمبريالية camp anti-impérialiste. لقد خاض معركته ضد الحرب الاسـتعمارية للجزائر. ثم يكتشـف القدرة الشعبية لشعوب العالم الثالث. في مطلع أعوام 1970، بعد أيار 68، يختبرُ سارتر الطابع الرجعي للحزب الشيوعي الفرنسي. مع ماوي المرحلة، يقف إلى جانب المهاجرين، والـ OS، وعمال مناجم الشـمال، والمتمردين ضد الرأسمالية، وضد النقابيون antisyn-dicaalistes

ثلاثون عاماً من التمرد الدقيق، والتحولات الصحيحة للمواقف، وأنواع الغضب المتُرابطة. كل هذا مُترافقاً مع شهرة عالمية لا تُدحض. كذلك لا يمكن مقارنة ذلك، ضمن تاريخنا الأدبي، إلا بفولتير، الأمير الأدبي للقرن الثامن عشر، في دفاعه عن كالاس Calas، سرفن Sirven، وفارس دو لبار chevalier de la Barre، كما كان روائي واسـع الشـهرة، ويقوم البعض بحـرق كتابه «العقـد الاجتماعـي» Contra sociale، أو مقارنته بفكتور هيغـو Victor Hugo، ذلـك النصب التاريخـي الحيّ، والوحيـد تقريباً

مــن بين المثقفين مــنْ وقفَ ضد انقلاب الدولة في الثاني من ديســمبر، ومن بعده ضد ســحق كمونة باريــس. هؤلاء هم كتــاب أمتنا العظام. لقد جمعوا ما بين حشــود المســتمعين الكبيرة، نصــب المجد، ورفض التراجع، إلى جانب فاعلية تمردية لم تنكسر أبداً. أنهم من الكتاب الذين لا يستسلمون.

إذا مــا كان ثمــة من لغز يحيط بســارتر، فذلك ليــس لأنه، كما يقول اليوم البعض، قد مشى في 1950 مع الســتالينين. على العكس من ذلكَ تماماً: كان ذلك بالنســبة له وقت تحول حقيقي. ومن دون أن تكون لديه أية أوهام في خصوص الحزب الشــيوعي الفرنسي، كان سارتر قد فهم، في تلك المرحلة، بأنه ما زال هناك بالنسبة للمثقف من اختيار تاريخي له مكانته. كذلك قد فهم بأن أي شخص يدعي وقوفه خارج المُعسكرات إنما يُساهم بتقوية معســكر المحافظين. وحينما قال «كل معادي للشيوعية هو كلب»، لم يقم ســوى بالتأكيد ضرورة الواقع السياسي. من الصحيح تمامــاً القول بأنه في 1950 كان كل معادي للشــيوعية شــخص مُتنازل، ويفضل لنفســه وللآخريــن العبودية والقمع. أن هــذا الطابع التاريخي، المحدود، للاختيار هو الذي نزع سارتر عن ميتافيزيقيا الخلاص الفردي.

أن ذلك التحول، الذي يتم القبض على لحظته، النقية والمُلتبسة في آن معاً، هو ما تعرضه مسرحية «الله الطيب والشــيطان» Le Diable et le bon Dieu. فغوتــس Goetz كان يريــد أن يكون بطل الشر le héros du Mal، ثــم بطل الخير héros du Bien. بيد أن ذلك الأتيك الشــكلي قد أدى إلى كارثة، في واقع ألمانيا أثناء حرب الفلاحين. ســيذهب غوتس إذاً ليلتحق بجيش الفلاحين، وللقيــام بمهمة محددة تماماً: ربح الحرب gagner la guerre. مــن فوق هذا الجيش المُهدد بانقســام الفلاحين،

كان يُهيمن -كستالين- عن طريق الإرهاب، وضمن الهوس الضيق للنصر.
وإليكم كيف يختصر غوتس الموقف:

لن أفكر. سأشيع الرعب بينهم، ما دام ليس لديَّ من طريقة أخرى لحبهم، سأوجه لهم الأوامر، ما دمتم لا أتمتع بأي طريقة أخرى تجعلهم يطيعوني، وسأبقى وحيداً مع هذه السماء الفارغة من فوق رأسي، ما دامت ليس ثمة من طريقة أكون فيها مع الجميع.

هناك هذه الحرب التي ينبغي القيام بها، وسأقوم بها.

بقي سارتر من الآن فصاعداً بأن هناك ثمة من حرب لا بد من القيام بها، أي أنه ما زال يفكر، في 1950، بأن العزلة هي الوسيلة التي يكون فيها مع الآخرين، ذلك هو أثر ماضيه عليه. لكنه سيتغير. ما هو جوهري يكمن في أن سارتر سأصبح في عام 1950 رجل الالتزامات الدقيقة. رجل النزاعات التاريخية الملموسة. تلك هي المعارك الثلاثة التي تحدثنا عنها. أنه المنطق، المنطق العميق لسارتر.

يكمن لغز سارتر في علاقته بماضيه. لقد خسر أحدى تلك المعارك، والتي لم تقلب فعلياً موقفه العملي، ولا فلسفته، أنها معركة المقاومة ضد النازية. كان سارتر قد جاء إلى الفلسفة ما بين عامي1950-1945. كما أن شهرته شرعت في الظهور أولاً في ميدان الميتافيزيقيا والفن. ذلك لأن سارتر بدأ، في مرحلة الحرب، بالعمل على فلسفته. لقد ظهر «الوجود والعدم» L'Etre et le Néant في عام 1943. ثمة من مسافة شاسعة ما بين هذه الفلسفة والالتزام السياسي. يضعُ سارتر في صميم التجربة الحرية المطلقة للذات liberté absolue du Sujet، كما أن هذه الحرية ما زالت تحت سيطرة الوعي الذاتي الدقيق. لا شك أن العلاقة

بالغير Autrui تُشكل مُعطى أساسي للوعي. بيد أن علاقتي بالغير هي ما يجعلني أقبض على ذاتي عبره، من نظرته، باعتباري شيء ما مُخزي، وقد تم اختزاله إلى مصاف الشيء الكائن الحر، فيما أكون أنا غير حر. بالمقابل، لا أستطيع الإفلات من عن الوجود الذي يسنده ليَّ، اللهم إلا إذا ما تغافلت عن الآخر l'Autre، أني نفيه إذاً. أن العلاقة المباشرة بالغير تتراوح ما بين المازوخية masochisme، التي من خلالها أجعل نفسي موجودة بالنسبة للآخر، أو السادية sadisme، حيث أجعل من الآخر آخراً ليَّ. في كلتا الحالتين، تعمل الحرية على الانغمار في الوجود، أما لأني أرفضها لنفسي، أو أرفضها لدى الآخر. أن هذه العكسية التي تهرب عبرها الحريات الواحدة عن الأخرى، لا تقيم أية أرضية مشتركة، لصالح معركة تضامنية. فالذات هي ذلك الهروب اللانهائي للحرية أمام الوجود، ومن ثم يكون الإنسان جحيماً للإنسان الآخر l'homme est l'enfer de l'homme. عبر أفق كهذا، لا يمكن لأية قضية سياسية القدوم لكي توحد بين أنواع الوعي ضمن مشروع جمعي. كل توحيد يبقى خارجياً: أنه أحد أشكال الوجود، الذي يُحيل هو ذاته على آخر أكبر à un grand Autre لا مرئي لا نشكل نحن بالنسبة له سوى أشياء، ونقبل ذلك طواعية. لذا لا يمكن لأي مشروعي جمعي أن يكون إلا سلبياً. الفرد وحده منْ يشكل المركز. حتى عام 1960، كان سارتر ما زال يُسمي «جمعي» « collectif » لـبل تعددية ضمنية للأفراد تُشكل وحدتها تركيباً ساكناً synthèse passive.

وبالرغم عن ذلك، أي انطلاقاً من نهاية أعوام 1940، كان الجهد العظيم لسارتر يدور من حول سؤال واحد: كيف يمكن للفاعلية، التي ليس لها من نموذج آخر غير الوعي الحر للفرد، أن تكون مُعطى جمعي؟

كيف يمكن الإفلات من فكرة أن الواقع التاريخي والاجتماعي برمته سلبي بالضرورة؟ كانت نتيجة هذا الجهد ظهور «نقد العقل الديالكتيكي» Critique de la raison dialectique، في 1960.

يكمن التناقض في أن الأشياء قد أخذت أثناء ذلك الوقت منحى آخر. لقد كان ألتوسر Althusser راغباً بتوليد القطع الماركسي ثانية ومن ثم القيام ببتر، على عكس محاولة سارتر، الذات التاريخية sujet historique. وذلك عبر الإصرار على الطابع البنيوي للتحاليل الماركسية. أي بوضعه قبل أي شيء آخر العلمية، التي كان يقترب منها سارتر بحذر. وعلى هذا الطريق ستمشي الماركسية الحية، وليس على طريق سارتر. كان الماويون في نهاية أعوام 1960 قد مزجوا الصرامة الماركسية بالتجربة التاريخية للثورة الثقافية في الصين. وسوف يطالبون بالقطع العلمي باعتباره المُعادل النظري للقطع التمردي.

لكن يمكننا القول أيضاً أنه في ما بعد أيار 68، واليوم أكثر من أي وقت مضى، تظهر الذاتانية subjectivation، أكبر أهمية في الحصيلة الماركسية، وذلك تحت شكل سؤال مزدوج:

أية فاعلية ثورية مستقلة تقدرُ عليها الجماهير؟ هل بإمكان هذه الجماهير، كما يقول الماويون، «الاعتماد على قواها الخاصة»؟ ما هي علاقة حركة الجماهير بالمؤسسات السياسية الكبرى الخاملة للإمبريالية: البرلمان والنقابات؟

أي حزب تحتاجه اليوم الطبقة؟ وما هو جوهر الذات السياسية التي يتم تأسيسها؟

وذلك ما يُشكل، إذا شئنا، عودة إلى القلق الجذري لسارتر؟ بل وحتى إذا ما قمنا بدورة، فسوف يكون بمقدورنا أيضاً القول: أن الذات

الضرورية اليوم ليســت بالذات التاريخية. لم تعد فكرة الكليانية تنفعنا بشيء. أن الذات السياســية، أي الذات الخاصة تماماً، هي التي يدور من حولها الســؤال. لذا فإن سؤال سارتر ليس بالدقة السؤال الجيد. لأن كل ذلك سيؤدي إلى حصيلة معقدة تماماً لمحاولته.

نجد أولاً عند سارتر توصيفات تاريخيه مذهلة وملموسة عن المجاميع الاجتماعيــة. وهو يميز ثلاثــة أنواع رئيســية منها: السلســلة، والتي هي التجمع الخامد؛ الجماعة، التي هي حرية جمعية ومتبادلة؛ التنظيم، أي الشكل التسلسلي الذي تبطنه المجموعة.

السلسلة هي الشكل الجمعي الخامد للمجتمع.

ذلك يطلق عليه سارتر تسمية «الكائنات الاجتماعية اللاعضوية».

أن السلسلة، هي بمثابة تجمع بشري حيث يبقى كل فرد منه وحيداً لأنه غير قابل للمبادلة مع الآخرين. المثال الأول الذي ينطلق منه ســارتر هو مثــال طابور انتظار عربة النقل العمومية (الباص): كل واحد يقف هناك لنفــس الغرض الواحــد، غير أن هذه المصلحــة العمومية تُجمع الناس مــن الخارج. وبأن هذه الخارجية يتم تبطينها باعتبارها عدم اكتراث كل واحد منهم بالآخرين: لا أتكلم مع الآخرين، ولا أفعل أي شيء آخر سوى الانتظار مثلهم. يبقى الناس في السلسلة، إذا ما شئتم، متجمعين بفضل حاجة مــا un objet. تشرع وحدة التجمع في الظهور انطلاقاً من حقيقة أن كل واحــد منهم يرتبط بنفــس الطريقة بالحاجة. لكــن هذا التطابق الخارجي يصبــح غيرية داخليــة altérité intérieur: إذا ما فعلت بنفس الشيء الذي يقوم به الآخر، فذلك لأني آخر بالنسبة لنفسي. وكما يقول سارتر: «كل واحد هو نفس الآخرين باعتباره آخر نفسه Autre que soi». يكمــن قانون السلســلة، في نهاية المطاف، في الوحــدة عبر الانفصال

unité par séparation. لقد وسـع سارتر هذا المفهوم لكي يشمل كلية المواقـف الجمعية: إن كانـت العمل ضمن سلسـلة، الإدارات الكبيرة، الإصغـاء إلى الراديو، ففي جميع الحالات تولد الحاجة وحدة لا مبالية، وحدة للانفصال. ذلك هو بالدقة التركيب الساكن. في اللحظة التي يعود فيهـا الإنتاج المادي إلى الممارسـة الفردية لكي يعممهـا ضمن الخمود. أن الوحدة الإنسـانية للسلسلة هي وحدة عاجزة: كل واحد، بتطابقه مع الآخر، يظل خارجياً عن نفسه، أي أنه مقطوع عن الحرية العملية. تشكل السلسـلة حكم الآخـر l'Autre. وهذه نقطة يعثرُ فيها سـارتر ثانية على فكرة ماركسـية عظيمة: يكمن عجز الشـعب دائماً في انقسامه الداخلي، انفصاله عن نفسـه. وذلك ما يُرسـخ حكم الآخر، وهيمنة البرجوازية. أن الأثر الذي يتم الاحتفاظ به هنا على التشـاؤم السـارتري، لأن السلسلة تمثل لديه النمط الجذري للمجتمـع. وإذا ما كان بمقدورنا القول: البنية العادية لحياة الجماهير.

بالمقابـل، تظهـر علامة التفـاؤل لديه باعتبارها انبثـاق ضد الخمود الاجتماعـي، والمجموعة المُختلطة. ينبغي علينا القول بأن ذلك الانقطاع يمثل نقطة ديالكتيكية غامضة في مسـيرته. كيف سـوف يتمكن الناس، المتجمعـين ضمن منـاخ العجز والانفصـال، من الأتيـان فجأة بوحدة فاعلـة، حيث سـيتعرف بعضهم على البعض الآخـر؟ من المدهش أن يسـمي سـارتر ذلك، بعد تناوله ثانية لتعبير لمارلو Malraux، بأن ذلك يُشـكل واقعة نهاية العـالم apocalypse. ونهاية العـالم تعني تفكك السلسـلة التي يجد الخليط نفسه فيها. كذلك فأن التوسط الإجباري ذاته هـو جزء خارجي: ذلك ما يُخول تفكك السلسـلة وفي ذات الوقت خلق واحـدة جديدة تتناظر معها، ذلـك هو الوعي بطابعهـا الذي لا يُطاق.

فعلى سـبيل المثال، لو كانت عربة النقل العمومـي التي ننتظرها بنوع من السـكون غير المُكترث، سـتكون هناك احتجاجات ولغيط. سيشرع الناس بالكلام بعضهم مع البعض الآخر عن لا إنسانية الظرف الخارجي. في هذه المرحلة سـلفاً، يظهرُ عنصر من بـين الخليط: يتم التعامل مع وحـدة الانفصال باعتبارها وحدة داخلية: أوجه كلامي للآخر باعتباري أنا مثلـه، فهو أيضاً يجد الانتظار لا يُطاق. ما كان: «أنا نفسي الآخر باعتباره آخر بالنسـبة لي» يصبحُ «الآخر مثلي أنا الذي لم أعد آخري». وكما يقول سـارتر، في السلسـلة، الوحدة قائمة في مكان آخر، في الموضوع. أنها وحدة سـاكنة. أما في الجماعـة المختلطة، تكون الوحـدة هنا مباشرة، فيَّ أنـا ولدى الآخرين. أنها وحدة فاعلة ودائمة الحضور: أنها السلسـلة، والواحـد في كل مـكان l'Autre est partout. في الجماعة المختلطة، ما هو نفس الشيء في كل مكان le Même est partout.

مـا سـيظهر في هذه الوحدة الجديد، يكمـن في أن كل واحد يمكنه أن يشـير لكل واحد إلى وحدتهم العملية بالنسـبة للجميـع. إذا ما قال أحدهم، على سـبيل المثال: «لنذهب كلنا سـوية لكي نحتج»، سـوف يتبعـه الجميع، ذلك لأن هذا النداء المباشر هو الوسـيط بين كل واحد وكذلـك للآخرين. وذلك ما يُشـكل انحلال السلسـلة المفتعلـة حقاً. لا يتمتع الشـخص الذي قال ذلـك بأي مقام قانـوني أو خارجي. أنه ذلك الذي لا اسـم له anonyme الذي يغدو الوسيط الممكن لردود الأفعال المتبادلة. ذلك ما يُسـميه سارتر الثالث المُنظم le tiers régulateur. أن الثالـث المنظم هو بمثابـة مكانة كل واحد منهم ضمـن علاقة متبادلة لكل الممارسات الفردية. تتركب الجماعة المختلطة من ثالث دوار، يُعمم مـن خلال الحركة الداخلية للمجموعة المختلطة. فهو ليس بالرئيس، ولا

قائد، أنه أي شـخص نافع للآخرين، عبر قرارات توجيهية عفوية، بحيث تحل الجماعة المختلطة خمود السلسلة. «كل واحد بمثابة وسيلة للثالث الذي هو وسيلة المجموعة».

يُطبـق سـارتر هذا التخطيـط على تحاليل متألقـة لأيام المظاهرات والانتفاضـة. أنه يُظهر الحركة الخاصة لمجاميع السلسـلة (الباسـتيل). كذلـك يُبين كيف أن الأمر الذي لا يُطـاق (البؤس، الخوف) يضغط على الواقع الخامد. كما يكشـف عن الخليط (الصرخة: هيا إلى الباستيل) لكن يقوم بذلـك -وهذا ما علينا ملاحظته ضمن إطـار الثورات البرجوازية، كثـورة 1789 خاصـة-. أي ضمن يوم المظاهرات بـدون ديالكتيك مُعد مسبقاً مع القوى السياسية القائمة، وبدون حزب شعبي وسط الجماهير. يكون الخليط من وجهة النظر هذه مفهوماً تاريخياً-ثورياً، وليس مفهوماً سياسياً.

في الواقع، تم تناول السياسة ضمن النوع الثالث من التجمع: التنظيم. أن قالـب التنظيم، أي مـا يجعل هذا الأخير يمر مـن حالة الخليط إلى مؤسسـة (والتي هي أيضاً سلسلة)، هو القسـم serment. يبرز التعهد حينما يكون انحلال الجماعة ممكناً من الداخل. كل واحد منهم كان ثالثاً بالنسـبة للآخرين أصبـح يخشى الآن من العزلة المتناثـرة والتي هي من صنع الآخرين ومن صنعه هو. ذلك لأن التبادلية ما عادت قابلة أن تكون مباشرة. إذ ينبغي عليها العثور على وسـيط ثابت. أن القسم هو ما يلزم الكل على البقاء هو نفسـه. عبر ذلك، أحصل عـلى الضمانة بأن الثالث لـن يكون الآخـر l'Autre، وفي ذات الوقت عليَّ منـح الضمانة في أن لا أكون الآخر l'Autre بالنسبة لثالث كل منهم. في الحقيقة، يُشكل القسم، مهما كان شكله، نزاعاً داخلياً للجماعة إزاء احتمالية الخيانة. فالخيانة هي

تهديـد بالضرورة، ما دام أن الانفصال هو الشـكل العادي للمجتمعية. فحيال العودة ثانية، ينبغي على الجماعة ممارسـة ضغط مضاد contre-pression على نفسها، وذلك عبر عنصر ذاتي حاسم، إلا هو الخوف من الخائن ضمن الآخرين، ولكن حتى في نفسي أنا.

يظهر تشاؤم سارتر هنا متأتي من أساس المسار التنظيمي، أنه الخوف، الخوف من الخيانة. كذلك فأن القسـم سـيكون بالضرورة محاط بمناخ الرعـب. لمـاذا؟ لأن كل واحد يجهل إذا ما كان للآخـر نفس الخوف من الخيانـة. ولكي يتوزع الخوف بمناصفـة، ينبغي على المجموعة أن تقيم في صميمها مبادلة إرهابية: سـتعاقب المجموعة كلها الخائن، هذه هي الباطنيــة الجديدة للمجموعة. أما التفـاؤل، فيتولد عن تلازم الرعب مع مجيء الأخوة. فما دام أن المجموعة ذاتها قد قررت، عبر القسـم، في أن يكون كل واحد واعياً بمسـؤوليته حيال نفسـه، وبأن كل واحد منهم يخضـع لواجب التعاون المتُبـادل. والأخوة هي بمثابـة رؤية كل واحد منهم لولادته الفردية في مناخ المجموعة.

أن حيـاة الجماعة التي أدت القسـم نابع عـن دافع الأخوة-الإرهاب. لهذا تقيم الجماعة بوضع الديالكتيك ما بين الحرية العملية والسلسـلة: الواحـدة تُحدد الأخـوة، والأخرى، التـي يتم تبطينهـا بدافع الخوف، فهـي تحدد الضغط الضروري الداخلي لـكل واحد إزاء الجميع. انطلاقاً من ذلك، أخذ سـارتر بدراسـة المسار الذي يسـمح بفهم التنظيم، ثم المؤسسة. في كل مرة، يتسع فيها الجزء الخامد، فيما تكف ذاكرة الخليط عن العمل. يتغلب القمع على الأخوة. كذلك يُستبدل الضغط المتواصل للمهـمات محـل وظيفـة الثالث المنُظـم. تعيدنا المؤسسـة إلى نقطة الانطلاق الأولى: أنها جمعية سلسلة، ولم تعد وحدتها وحدة الانفصال.

تصبح المؤسسة الرئيسية هي الدولة.

ربما يكمن الشيء الأكثر أهمية لذلك التزاوج في الطريقة التي تسمح بمنـح الحيـاة ثانية للمفهوم الماركـسي للطبقة. لقد شرع سـارتر، منذ عـام 1955، بنزاع صارم مع المفهوم الموضوعي المحض، والاجتماعي الخالـص، للطبقة العاملـة. فالطبقة بالنسـبة له هي مجمـوع متحرك يتمفصـل عبر سلاسـل، جماعات، ومؤسسـات. أن الواقـع الموضوعي الخالص للطبقة العاملة، على مستوى الإنتاج، هو بمثابة وحدة انفصال، وحدة سلسـلية وساكنة. فالانقسام، والمنافسة هما قانونها. وكل مقاومة عماليـة، كل تمرد في ورشـة، يُشـكل خليطـاً محلياً للسلسـة. بدءاً من هذا المسـتوى، نحصل على مبدأ المبادلة الذاتية. يُحلله سـارتر في كل تفاصيله. عن سيلان مياه الشلالات، يُشير إلى أن هناك نوع من الأخلاقية الديالكتيكية، موجهة نحو رفض التنافس السلسلي.

ذلـك الذي يقول: «أنـا لا أعمل أكثر مما يعمله الآخرون لكي لا أرغم الآخرين على أن

يفعلـوا أكثر مما يسـتطيعون عليه ولـكي لا يرغمني أحدهم على أن أعمل أكثر مما أسـتطيع»، يشكل هذا الشخص سلفاً معلماً للإنسانية الديالكتيكية.

عندما نفكر بالشعارات الكبيرة العمالية بعد 68، في فرنسا وإيطاليا، كشـعار «ليعمل كل واحد وفقاً لإيقاعه الطبيعي»، فذلك يستوجب منا تقديم مديحاً لسـارتر الـذي لمحَ بأن ثمة شيء ما جوهـري هنا، في ما يخص السياسـة، ولكن أيضاً بالنسـبة للأتيك Ethique، ومعه الحق في قول ذلك.

تُشـكل الطبقـة إذاً سلسـلة، وتلـك هـي كينونتها الاجتماعيـة؛ أنها

مُختلطــة، وهذه كينونتها العملية وســط الجماهــير؛ أنها تنظيم، وهذا هــو عملها على نفســها عبر النموذج الثابت نوعا مــا للأخوة-الرعب، بل وتذهب حد جعل التنظيم بمثابة مؤسسة تشبه الدولة para-étatique، كــما هي النقابات الكبرى. وتاريخها الملموس كذاتية تاريخية هي الحركة المُرتبطــة بهــذه الأبعاد الثلاثــة، ولم تكن أبداً بمثابــة تطوير لأحدهما على حســاب الاثنين الباقيين. بهذا يستبق سارتر التمييز الضروري ما بين الطبقة باعتبارها كائن اجتماعي، والطبقة بمثابة كائن تاريخي وســياسي. في التاريخ الملموس Histoire concrete، توجد الطبقة بطريقة تشكلها باعتبارها ذرة ضمن السلسلة الاجتماعية؛ وتفك السلسلة أثناء التمردات؛ وتبنــي ذات المتمرد، وكذلك الخيانة، عبر ما يطلَق عليه ســارتر تســمية ديكتاتورية الحرية la dictature de liberté والتي هي الجماعة الأخوية؛ أي توليــد تنظيمات تحدد «بــبرودة» « à froid » قدرة الخليط، كما أنها تعين مهمات خاصة؛ وفي الأخير تنســكب كلها ضمن مؤسســات تحقق سلســلة من نمط جديد، وتقســيم مؤسســاتي، الذي يضاعف بمعنى ما تقسيم العمل.

تتزامن كل أشــكال الوجود هذه ويشــوش بعضها البعض الآخر عبر التاريخ المفتــوح Histoire ouverte. ثمة مــن حلقية في وجود الطبقة، ما بين السلســلة والمؤسسة، وهذا ما يشكل حياتها العضوية. ومع ذلك علينا التمييز ما بين الأشــكال الفاعلــة، أو التعميمية totalisantes لتلك الحلقيــة: العمــل الفردي من جانــب، والجماعة المختلطــة من الجانب الآخر. والأشــكال الساكنة، أو التي تعمم totalisés: السلسلة من جانب، والمؤسســة من الجانــب الآخر. فلســفياً، يكمن معنى هذا بــأن الحركة التاريخية ليســت مُتماثلة homogène، ولا تتولد عن ديالكتيك توحيدي.

هناك لحظات ضد ديالكتيكية antidialectiques: تلك التي تمثل المادة الخالصة من جانب، إزاء الفاعلية الفردية. وفرد المؤسسة، إزاء الجماعة المتمردة. وهكذا يبذل سارتر جهداً للتفكير، ضد هيغل، بالقطيعة الديالكتيكية. فالحرية العملية يتم قلبها ضد نفسها في كل لحظة بسبب الخمود الطبيعي والمؤسساتي، بالرغم من أن الناتج المادي والمؤسسة هما بمثابة نتائج للممارسة العملية. كذلك يتم استغلال شفافية الإنسان الحر بماهو عكسها: عكس ما يطلق عليه سارتر اسم الممارسة الخامدة pratico-inerte. لهذا لا تظهر تلك الشفافية نفسها إلا في لحظة انحلال السلسلة، لحظة التمرد المتوحد unificatrice.

هنا يتعثر بلا أي شك ديالكتيك سارتر. إذا لم يكن الإنسان إنسانياً حقاً -أي قادراً على المبادلة مع الآخر- إلا عبر التمرد، الذي يفك السلسلة، لن تكون هناك إنسانية إلا من خلال العدائية، والعنف. أن الشكل الشامل للفاعلية الجمعية هو حركة الجماهير إزاء الخمود الاجتماعي، خمود محمي من قبل الخصم، والمؤسسة العليا. هل أن التاريخ موجه نحو التصفية المُوسعة للسكون؟ ذلك هو معنى فكرة الشيوعية. لكن، بالنسبة لسارتر، يشكل سكون السلسلة شرطاً للفاعلية الجمعية. في الحقيقة، لا يكون الإنسان إنساناً إلا بانحلال السلسلة. ذلك لأن مضمون الفاعلية والمبادلة يكمن في القضاء على السكون. لهذا عندما يضيق الأساس الاجتماعي للسكون، ما الوجود الذي ينتظره الإنسان؟ باختصار لا يمُثل الإنساني Humain، لدى سارتر، شيئاً آخراً غير القضاء على ما هو لا إنساني inhumain. وبهذا يكون الديالكتيك خاضعاً لشرط اللادياكتيك. كيف يمكننا انتظار حدوثه، وتوسعه حتى؟ ينتابنا، في الواقع، الشعور بأن الإنسان غير موجود إلاّ في لحظات بارقة، وعبر انقطاع همجي، يتم

دائماً امتصاصه في نهاية الخمود وقانون الانفصال. أن الفاعلية الجمعية هي الزمـن الخالص للتمرد. وكل ما عداه يتولد عن الضرورة اللإنسـانية للإنسان، التي ما هي إلا السكونية.

من هنا، يمكننا القول بأن سياسة سارتر هي سياسة الحركة الجماهيرية، أي مـا تحت-السياسـة infra-politique في جوانـب عديـدة منها. فمن المعـروف بأنه عندمـا كان يفحص سـؤال التنظيـمات العمالية، تكون النقابـة بمثابة خيط الدليل الذي يتبعـه، وكأن منطق النقابة، من وجهة نظره، هو نفس منطق الأحزاب. في العمق، تظل الذات التي يريد سارتر إعادتها إلى الماركسـيين ذاتاً تاريخيةً. لحد يمكننـا القول بأنها ذات-كتلة sujet-masse. يُطور كتاب «نقد العقل الديالكتيكي» منطق شكلي ضخم لكي يجعـل المفهوم التالي واضحاً: «الجماهير هي منْ يصنع التاريخ». أن الخـبرة التاريخية للجماهير هي ما كان يفكر فيه نوعا ما سـارتر. لكن الجماهير، التي تصنع التاريخ، هل تصنعُ تحت نفس العنوان، على ذات الصعيد الواحد، السياسة؟

يرى سارتر بوضوح بأن التنظيم يشكل حداً مطلقاً للسياسة، وبالتالي، مـن وجهة النظر هـذه، يمكننا المطابقة ما بين التاريخ والسياسـة. لكنه يبحـث بطريقة تامة عن العقل الديالكتيكي للتنظيم من جهة الجماهير. فالتنظيم يعني، بالنسـبة لـه، تبلور التمرد في العمـق. يتبلور لأنه كان مُرغماً على تبطين السـكون الـذي انبثقت الجماهير ضـده. أما الحزب السـياسي، فيبقى مجرد وسيلة بالنسبة له: أنه ضرورة تبطين الحرية. كما أنه السكون الأدواتي في الفاعلية.

بالنسـبة لنا، لا يُشـكل منطق الذات، ولا منطق الطبقة، اسـتمرارية مـع حركة الجماهـير. أن التنظيم مسـار خاص، من داخـل الجماهير،

لكنــه يقــوم بقطيعة خاصة، إلا وهــي القطيعة مع السياســة، والقطع الشــيوعي. انطلاقاً من هذا الواقع، يُشــكل الحزب ما هو أكثر وشيئاً آخر غير الأداة. فالحزب يضم، إلى جانب حضوره وسط الجماهير، إسهامات أخرى متنافرة: لاسيما الإســهامات ذات الطبيعة الأيديولوجية والنظرية. فمنطــق تطوره لا يتثبت بمحض قطيعة المظاهــرات وحدها. أنه يتمتع باســتمرارية خاصة، والتي هي ليست خمود المؤسســة، ولكنه مواصلة السياســة البرولتارية. ولكي يتم التفكير حتى نهاية الشوط مواصلة تلك السياســة، ينبغي التفكــير بأنه هناك ما هو أكــثر، في داخل الجماهير، مــن القــدرة على التهديم، وأكــثر من مجرد فك السلاســل. كذلك لا بد من التفكير بــأن الأفكار وفاعلية الجماهير يتمتعــان بدقتهما الداخلية، والتي لا تكون حاضرة في الجماعة المختلطة فقط. وبصورة عامة، ينبغي التفكير بأن الفاعلية الشعبية ليست مجرد قلب السكونية. وباختصار، لا بد من التفكير بأن الأفكار والممارســة الشــعبية قابلتين، في كل لحظة، للانقســامات، للتناقضــات، وبــأن التجربة الجمعية لا تقــع دائماً ضمن تناقض الفاعلية/الســكونية وحده. فلو كانت لنــا ثقة بالجماهير، فذلك بالدقة لأن أفكارهم ترتبط أيضاً بمســارات تغيير الأرضية، والتأكيد على ما هو جديد، وخارج التعارض ما بين الفاعلية/السكونية.

يخلط ســارتر، في نهاية المطاف، ما بين السياسة والتاريخ Histoire، ذلــك لأن دافعه الوحيد قائم عــلى التناقض ما بين الممارســة الفردية الشــفافية وخمود المادة. ويســتق من كل هذا ما يســتطيع عليه، وكثير من الأشــياء التي تثير الحماس. لكننا نفهم أيضاً، بعد 68، بأنه كان رفيق طريــق لليســار البرولتــاري Gauche prolétarienne. إذ لم يكــن لدى اليســار البرولتاري من كلمة إيعاز ســوى: «للمرء الحق بالتمرد». أن نقد

العقل الديالكتيكي هو عقل ذلك العقل la raison de cette raison.

بالنسبة لنا، لا تتطابق الذات السياسية، التي ينبغي على إعادة صياغة نظريتها، مع الــذات المتمردة، حتى وإن كانت تفترضها. كذلك لا ينبغي الخلط ما بين البرولتاريا التي تصنع سياســتها وســط الشعب وحقيقة أن الجماهــير هي من يصنع دائماً التاريخ. تنطوي الذات السياســية، ضمن مســار الحزب السياسي ذي النمط الجديد، على مبدأ التماسك الذي هو ليس السلســلة، وليس الخليط، ولا القســم، ولا المؤسســة. أنه مبدأ لا يمكن اختزاله، ويفلــت من التعميم الســارتري للمجاميع العملية. وهو مبدأ أيضاً غير قائم على الممارسة الفردية.

هناك واقعان ماويين maoïstes ليس بمقدور سارتر تأسيس ضرورتهما. أولاً، الثقــة بالجماهــير، كمبــدأ دائــم، ولا يحيل دائماً نحو الانشــقاق الدمــوي، وإنمــا نحو الصيرورة الشــيوعية. ومن ثم، يكــون الحزب ذو النمــط الجديد، والذي يحملُ، في مــا وراء الفكرة الثورية، منطقاً حيال وحدة الشــعب التي تتمتع بقيمتها من نفسها، الوحدة التأكيدية، خلاقة، وليست حربية أو مذوبة فقط.

ومع ذلك، يبقى ســارتر حارساً للماركسية. فهو يدعونا بالدقة للتفكير مــن حول السياســة ومن حول التاريــخ l'Histoire، ذلــك لأنه حملَ إلى ذروته تصــور تاريخي وثوري محض للماركســية. بينما نحن بحاجة، إلى جانب التاريخي والثوري، للسياسة والشيوعية. يدعونا سارتر إلى العودة ثانية نحو سؤال الذات السياسية Sujet politique، ورسم طريق فلسفة مادية ديالكتيكية تتمركز من حول هذا السؤال. لهذا لا يمثل سارتر بالنسبة لنا مجرد رفيق طريق يصاحب أفعالنا. ولكنه أيضاً رفيق كبير لأفكارنا.

جان هيبوليت Jean Hyppolite (1968-1907)

لـكي نكون منصفين تماماً مع جـان هيبوليت، وعلى الرغم من جدة وتماسـك ما خلفه لنا، لا بد لنا من الحديث عن الشـخصية نفسها، وعن وجوده المتفرد. لماذا هذه الأهمية؟ ذلك لأن هيبوليت قد أقام نوعاً من التوسط، غير العادي أبداً، مع بقائه مرهفاً للغاية، ما بين النظام الأكاديمي للفلسفة، الذي يلتزم فيه، واحتلاله لمكانة مهمة فيه، وخارجه. لقد كان، منْ وجهة النظر هذه، اسـتثناء داخلي للتزاوج الأكاديمي والفلسـفي في فرنسا. لقد حدذ زمناً متفرداً، نوعاً من الانفراج الذي وقعنا فيه -«نحن»، أي أولئـك الذين كان لهم من العمر عشرين سـنة تقريباً في عام 1960- . في تلك الأعـوام، ومع هيبوليت، كان الانغلاق الفلسـفي الأكاديمي، القـاسي عمومـاً، يرتخـي. لقد حصل جـراء ذلك على توافق ومسـاندة كانغليـم وصنعا وحدهما عربة يجرها حصانان ما بين عوالم الأكاديمية ممتوجهة نحو الخارج، ويقبلان بما يمكننا تسـميته «درس الخارج» « le-çon du dehors ». كانت لهـذا الانفتاح آثاراً عظيمة ضمن حقبة بأكملها نن تاريخ الفلسـفة في هذه البلاد، تلك التـي يحب فردريك فورم Fré-déric Worm تسـميتها «اللحظة الفلسـفية لأعوام 1960»، وهي لحظة تقـع في مكان بعينه ما بين 1950 و1980. لهذا يتمتع شـخص هيبوليت بأهمية. ولهذا السبب ذاته أدعوكم بأن تسمحوا ليٍّ أن يكون اليوم سارد حكايات سطحي تماماً. ومثلما قيلَ هنا بطريقة قوية، لقد ركبَ هيبوليت عمليـة جذرية من حول هيغل. لكن هناك ملايين من العمليات المختلفة أو الثانوية والتي لا يمكـن تقليصها إلى حدود الاحتواء الفرنسي الجديد

لهيغـل، الذي ينطوي على قلب الحكم القديم لفكتور كوسـان Victor Coussin. بـودي أن أكرس لهذه العمليـات المتنوعة بضعة عشرات من الفوازير.

أولاً، في مـا يتعلـق بترجمته «لظاهريات الـروح» وتأويلاتها التي لم تنقطع -حيث يتم قول الكثير عنها وبقوة- والتي حددت هيبوليت، وفقاً لعنوان هـذا اليوم، بالمُعبرِ un passeur. لكن بأي معنى؟ لقد فوجئت بملاحظـة قدمها ليّ أحـد مترجمي كتبي في ألمانيـا، يورغن برانكل Jürgen Brankel، وهو فيلسـوف من مدينـة هامبورغ. لقد قال لي بأنه كان متحمسـاً للترجمة الفرنسـية التي قام بها جـان هيبولييت إلى ما لا حد لـه أكثر من الكتاب الأصلي لهيغـل! كان يعتقد بأن الكتاب في الألمانية كان تقريباً بلا شـكل، مُلتبس، كتاب شـباب بامتيـاز، فيما جعل من هو هيبوليت نصباً حقيقياً، جديداً تماماً. تشكل تلك «الترجمة»، بالنسبة له، كتاباً يزدحم بالمراس، سـيجعل الفلسفة الألمانية تتعلم منه بالضرورة. تعمـلُ تلك «الترجمة» كمثال مكتمل عن ما في الفلسـفة الفرنسـية من روعـة، ويُظهر كيف كان ينبغي على الألمان التعلم من هذه الفلسـفة، وليس إعادة أخذ هذا الكتاب باعتباره ملكيتهم.

يبـدو بأنه كان من الـضروري تناول مفردة «مُرر» بمعنى معقد تماماً. وكان هيبوليـت، حسـب وجهة النظر هـذه، قد مرر ثانيـة الظاهراتية la Phénoménologie مـن الجانب الألماني باعتبارها كتاباً فرنسـياً في الأصل! وها أننا أمام مثل محتدم بطريقة خاصة لما كان هيغل يسـميه «النفي الإضـافي» « extranéation » »، أي التأثير الراديكالي للتوسـط عبر الغيرية altérité.

وهذا ما يوضح بلا ريب الأسـلوب المتميـز تماماً لتلك الترجمة. لندخل في الحكاية. كنا نقول في ما بيننا، عندما كنا شـباباً، بأن هيبوليبت يعرف جيداً اللغة الألمانية، وبأن تلك الترجمة كانت بمثابة عملية فلسفية تكون فيهـا اللغات واقعياً خادمات المُترجم، وليسـت المُحرك أبداً. وقد قيل في صباح هذا اليوم بان هيبوليت قد سـاهم في أنشاء هيغل فرنسي، ككـون وارثاً لفليـه دو أسـل آدم Villiers d'Isle Adam أو ملارميه Mal-larmé أكـثر من كونه هيغل الجامعة، وبالرغم عن ذلك يبقى واحداً من الصناع الرئيسـيين لتاريخ الفلسـفة. فنحن لدي هنا على شـهادة مؤثرة، والتـي كانت بالمناسـبة قد حددت علاقتـي الأولى بهيبوليت. ذلك لأني قرأت هذه الترجمة ومارسـتها لأعوام طويلة بدون أي رجوع إلى النص الألماني. لحسـن الحظ عرفتُ، وإن في وقـت متأخر، بأن يورغن برانكل يقول بأن المنهج الأفضل، لاسيما عندما يتعلق الأمر بقراءة هيغل، أن لا يُقرأ هذا الأخير إلا في ترجمته الفرنسية.

كان لقـائي الثاني مع جـان هيبوليت قد حصل أثناء تقدمي للامتحان من أجل الدخول في كلية المعلمين العليا. كانت أسئلته تتعلق بالفلسفة. كان يلثغ قليلاً، كما كانت محاكاة صوته بين طلاب المدرسـة أمراً شائعاً. كان قد سـألني قائلاً: «يا سـيد باديو، كيف تعـرف شيء ما». رددت. وما زلت أحـاول الرد على ذلك السـؤال، عبر الكتب الضخمـة التي كتبتها، ذلـك لأن المرء لن يتخلص أبداً من أسـئلة كهذه. وسرعان ما كونت ألفة معه، لأن هذا النوع من المراس الفقهي، الذي تم تكويننا عبره، كنت قد استشهدت بواحد من أشـعار برمنيدس Parménide في ترجمة بوفريه Baufret. وكان عبارة معزولـة، يتحدث فيها برمنيدس عن القمر، والذي وضعته في مشـهد مسرحي بعيد عن الـشيء distance de la Chose:

«وضـوح الليل، من حول الأرض التائهــة، نور قادم من مكان آخر». كما قمــت بحركات توحي جيداً «بنور المــكان الآخر»، لاحظت بأن هيبوليت قد تنور. ومن ثم حصلت على درجة النجاح. ومع ذلك، طرحَ على سؤال: «لكن في نهايــة المطاف، ما هو الفارق بــين ssoze وobzet»؟ ارتجلت إجابــة. لا بــد ليَّ من القــول بأن ما زلت أشــتغلُ في الســنوات الأخير، وبطريقــة شــاقة تماماً، على فكـرة المادة أو الموضــوع objet، مرَّ على ذاكــرتي ذلــك التحذير. فما زلت حتى اليوم أخــشى الخلط بينهما. بعد تلك المرحلة، أي بعــد هيبوليت المُمرر، التقيت بمنظم organisateur الحقل الفلســفي، بمعنى ذلك الذي يُجند، ويعرف كيف يطرح الأســئلة الجيــدة، ويُبني تحالفات حتى مع أولئك البعيدين عنه تماماً. لقد لمحتُ مباشرة وظيفة المُنظم عبر طريقته في توجيه كلامي ليَّ.

بعد هذا، عندما دخلت في مدرســة المعلمــين العليا ENS، واصلت حضــور محاضرته التي كانن عن فيخته Fichté. كان ذلك في عام 1957. كان يرغب في أن يمرر « passer » لنا فيخته، كما مرر لنا من قبله هيغل. لكنــه أدرك بأن ذلك لن يســير بنفس الطريقة الجيــدة تلك. لقد قال ليَّ مــرات عديدة، وهو يضمني إلى مجموعــة مموضعة، «بأنه يحب فيخته أقل من حبه لهيغل». كان يقوم بتناول أشياء كثيرة بطريقة عرضية مبالغ فيها أحياناً. أتذكر واحدة من تلك المحاضرات (ســمنار. م.م) المُكرســة برمتهــا إلى الكوزمولجيات المعاصرة، فيــما كان هيبولت بدخان غليونه الذي لا يتوقف -يرى المرء دائماً الدخان يمر من فوق رأســه، مهما كانت الظروف- قــد طورَ معرفة وحرفــة مُتقنة خارقتين يــشرح عبرهما كيف تحترق حلقــة الهيدروجين وغاز الهليــوم. عبر خطابــه المُلهم، وأثناء صعود دخانه الأزرق، وضمن تقاليد فلسفة الطبيعة الألمانية العظمى،

كان نرى حرفياً تقريباً الكون برمته وقد شرع بالاشتعال. وبالرغم عن ذلك، لم نحـب فيخته. وسرعان ما تخلى هو عن ذلك، بملاحظته لفشـل تلك المحاولة. وإذا ما استخدمت هنا كلمة «المُحث» « inducteur »، فذلك لأن لهذا علاقة بالمنهج الاسـتقرائي للمقولات الفلسـفية وللمؤلفين في الزمـن الحاضر هذا. كما حاول أن يختلس من زمن الحاضر إمكانية ولادة فلسـفة أو فيلسـوف، وأطال من عمر الأحكام، وقبل كذلك ما تتمخض عنه التجربة من نتائج. أنه رجل الحاضر بالمعنى الجذري للكلمة، بما في ذلك أو خاصة عندما يتناول تاريخ الفلسـفة، باعتبارها مراس لاسـتقراء الحاضر من الماضي.

ثم وقعت حكاية شـهيرة تتمثل بمجيء سـارتر إلى مدرسة المعلمين العليـا. هناك عدد معين من النسـخ المختلفة التـي أنتشرت حول هذه الحكاية، لندعها تدور، لأنها تقيم نفسـها بهذه الطريقة. لقد علمنا ليفي شـتراوس Lévi Strasse شيء مـا عن الأسـطورة mythologie. لكن من حقـي أن تكـون لي نظرة: كنتُ واحـداً من ثلاثة منظمين لهـذه الزيارة، مع بيير فيرسترتن Pierre Vestraeten وأمناويل تري Emmanuel Terry. نحن منْ تناقش مع سارتر بخصوص ما يقوله. لقد شجعنا هيبوليت بقوة. كان يتعرف على نفسه من خلال عملية تكمن في جعل أحدى الشخصيات المعروفـة الحضور أمام طـلاب أحدى المعاهد المهمـة باعتباره يمثل شخصاً من الخارج، ولكنه عبر كالجميع من خلال مدرسة المعلمين العليا بطبيعـة الحال، لكن لم يكن لديه أي مقصد أكاديمي. كان سـارتر حينها أسـتاذاً في ثانوية ومن بعدها كفيلسوف يعمل بحريته free lance. لقد لعب هيبوليت هنا دور الوسيط بطريقة جيدة.

كان ســارتر على وشــك إنهاء عمله الضخم «نقد العقــل الديالكتيكي». علينــا أن نتذكر أيضاً بأنــه يفكر في بنائه كســمفونية بحركتين. أولاً، عبر حركــة تراجعية، «نظرية المجاميع العمليــة» théorie des ensembles partiques، وهي حركة تأسيســية ومجردة. ثــم حركة تقدمية، أي حركة «التعميم دون مُعمم» totalisation sans totaliseur، التي كان يفترض فيهــا إعادة بناء العقلانية الكاملة للتاريخ. كان من الواضح بأنه مشــغول تمامــاً بهذه الحركة الثانية، بحيث قال لنــا، بصوته الغريب، الصادر من الأنف ومن كهف عميق في آن معاً «يمكنني أن أحدثكم عن مصر»، وذلك ما جعلنا محتارين تماماً. لكننا حولناه شــيئاً فشــيئاً نحو نظرية المجاميع العملية. جاء ســارتر إذاً، إلى نفس قاعــة الأفعال Actes التي نعمل فيها اليوم، ثم حدث ذلك المشهد الخارق للكشوفات مع ميرلو بونتي Mer-leau-Ponty. كان سارتر وكأنه مُكهرب بهذا الظهور الشبحي تقريباً: كانت عــشرة أعوام قد مضت دون أن يرى أحدهــم الآخر. بعد المؤتمر، كان هيبولت مرتاحاً للغاية من موقفه كوســيط، بعدها دعا الجميع للذهاب إلى أحدى المقاهي: ســارتر، ميرولو بونتي، كانغليم، فرســتراتن، تيري وخادمكم. لقد كانت لحظة سخاء خمارة، قلما كان لها من مثيل.

حكاية ثانية. لهيبوليت قدمت مخطوطتي الضخمة لرواية ألماجيســت Almagestes، التي ظهــرت في عام 1964، والتي كنت قد اختتمتها في عام 1959. سألني عما كنت أقوم به، رددت عليه بأني كنت أكتب رواية، قــال ليَّ أعطني إياها. أعطيتها له إذاً. ينبغي معرفة بأن تحركه مع الخارج كان الجــزء الأكبر منه مكرســاً للأدب. لقــد كان عارف مرهفــاً للروايات المعــاصرة والقديمة، بحيــث كان بإمكانــه الاستشــهاد بمقاطع طويلة مــن فالــيري Valéry، كما أنه عقد مؤتمرات منذ وقــت مبكر عن كلوديل

Claudel... لم يقل أية كلمة طيبة عن مخطوطتي، لكنه أضاف «يا سـيد باديو، لقد جعلت أحد شـخوصك يقـول شيء ما أظن أنا منْ قاله». كان الأمر يتعلق، في مجرى مناقشات بين الطلاب، خطبة مسهبة عن استحواذ الإغريـق ثانية على معابدهم في ذات الموقع. حسـناً، كان الحق معه! لقد التقطت تلك الخطبة منه، دون أن أكون منتبهاً في تلك اللحظة. في نقـاش قبله، عاد ثانية إلى الإغريق، وقـال ليَّ «فهمتُ المعبد»، كان قد طـور عن هذا الموضوع فكرة ديالكتيكية غاية في التألق، ومن ثم مررت ذلـك في داخلي. هل تفهمون هذا! ضمـن أي انتباه خارق -نرجسي هنا قليلاً- كان قد قرأ نصي! لأن تلك الأسـطر القليلة عن المعبد الإغريق لم تكن سوى تفصيلة صغيرة شاردة في مخطوطة ضخمة. لقد شخص تلك التفصيلة من النظرة الأولى، ومن ثم انحاز إلى ملكيته الخاصة.

كان قارئاً مُدهشـاً. ومن ضمن الخرافات التي كنا نسـوقها عنه، كانت هنـاك خرافة أنه لا ينام أبداً أكثر من ثلاث سـاعات، يؤكد البعض. كان يقـرأ دائماً، كما كان يفكـر، ويكتب... حينما كان يجهـز لمحاضرة، غالباً مـا كان يشرع بالقول بأنه كان قد فكرَ فيها طيلـة الليلة. ثم أخرج كومة من أوراق الملاحظات جعلنا نتوقع بأن محاضرته ستدوم لعدة ساعات، ولأنه لم يمس تلك الأوراق، قام بشي آخر.

يكمـن واحـد من مفاتـن ارتجالاته التـي خرجت في الليـل كان قد اسـتقها من هيغل، دائماً تقريباً، لكنها لم تكن أبداً من تاريخ الفلسـفة، يسـتخرجها من هيغل وكأنه يغرفهـا من خزان مُرتبط دائماً بما يجري في المواقف الحاضرة.

مثال. كانت صديقته الكبيرة وصديقتي ديناه دريفس Dinah Dryfus، قـد رتبت وسـيلة في أحدى جامعـات مدينة لاهـاي La Haye، لعرض

مجموعــة من الأفلام قمتُ أنا فيها بمحاورات، عندما كنت ما أزل شــاباً تماماً، مع فلاســفة كبار من ضمنهم هيوليبت بطبيعــة الحال. أخذنا أنا وهيوليت قطار فيه الكثير من المشــاكل، ومعنا بكرات الفيلم. كان غاية في التعب، إلى حد كاد أن يفوتنا القطار، كما كان بالكاد يتنفس لأنه كان علينا العدو مــن أجل اللحاق بقطارتنا البطيئة. لقد ألقى محاضرة خارقة عن برغسون Bergson، مُرتجلة تماماً، مُتسكعة بعض الشيء لم تلتحق ببرغســون إلا بعد هرولة، إلى حد ما على الطريقة التي تقال فيها الكلمة الأخـيرة عن لغز في نهاية فيلم بوليسي. ثم، بعــد أن قمتُ أنا بتقديم مُقتضب، عرضنا الفيلم. كل ذلك كان باللغة الفرنسية، ولم يفهم طلاب هولنــدا أي شيء. كان ذلــك في وقت الإمبراطورية الفرنســية، المُنهكة سلفاً بطبيعة الحال، لكنها ما زالت جريئة. بعد ذلك، ذهبنا لزيارة متحف الفنون البدائيــة. حينئذ رأيت هيبليت، ذلــك الارتجالي العظيم، يغرقُ في تأمل دام طويلاً، تأملي وصامت، من حول بعض التماثيل المحيطية الصغــيرة. في نهايــة تأملــه، عرضَ أمامــي نظرية باهرة مــن حول تلك المنحوتات، التي كانت مكرســة لهيغل في شبابه، وأنهى حديثه بالقول: «أنهــا هنا وكأنها تشــبه ذلك الذي لم يعرض إلا جانبــاً واحداً من وجهه والذي كان أيضاً بمثابة رفض أكثر من كونه ضحية». منذ ذلك الوقت لم أكف عن التفكير إذا ما كان يشــير بذلك نحو ليفناس Levinas. لم اسأله. وعلى أي حال، كان لديه الرغبة في الإيحاء لمســتمعيه، الذين لم يكنوا ســواء أنا: هكذا أصبحت المنحوتات المحيطيــة، في لحظة محددة من التاريخ، قدمت لتكشف لنا عن نفسها.

ذلــك عــن علاقته بالتاريــخ كانت علاقة بالحاضر. لقــد تحاورت معه طويــلاً في لحظة عودة ديغول إلى الحكم، في 1958. بالنســبة له، كان

ذلك بمثابة انقلاب بونبارتي: إسـناد من الجيش، رجل رباني، ضمان آمنه لرجال الأعمال، تأييد شـعبي خادع، بلاغة قومية، الخ...قال ليّ: «نابليون ثالث، ولكن معكوس. لقد بدأ نابليون الثالث بالإمبراطورية السـلطوية، لكي يتوجه في ما بعد نحو الليبرالية وديغول، سـيبدأ بالليبرالية ويذهبُ نحو السـلطوية». للمـرة الأولى، كان على خطأ. كان ديغـول، كنابليون الثالث، موسـماً بالليبرالية، عبر جسـكار Giscard. ذلـك لأن هيبوليت يرجـع لنماذج تاريخية وكأنها أفكار Idées. كان يسـتخدم منهج المقارنة التاريخي بانتظام تقريباً، وكأن التاريخ حوضاً للأشكال. وكما كان مرتجلاً، ظظـن أنه كان يمُثل أحد أفلاطـوني التاريخ، الأفكار-الأشـكال Idées-fi-gures بالأحرى أكثر من الحُقب، التطورات أو الصيرورات.

وكأي فيلسـوف فرنسي، كان يحب السياسة، وبالأخص الحديث عنها مع الأصدقاء، أو مع الأعداء حتـى. أما في ما يتعلق بالحرب الجزائرية، بـودي الحديث عـن الإداري administrateur، بالمعنى العميق، وليس مجـرد مدير عمل. كان ضد الحرب مطلقاً. لكن حذراً! لم يكن ثورياً أبداً، كان تقدميـاً برلمانيـاً. كانت شـخصية ماندس فرنـس Mendis France مرجعيتـه الوحيـدة تقريبـاً. وبالرغم من ذلـك، وبسـبب توافقه معه مرجعياته السياسـية، كان يتمنى أن تلعب مدرسـة المعلمين العليا دور المتُدخل، باعتباره محلاً مؤسسـاتياً، في المسـار الـذي كان عليه يؤدي في يوم إلى التفاوض من أجل السـلام. لقـد كان إذاً تصوراً يتدخل في المؤسسة. أعترف أنا بهذه الهيغيلية السامية، أي أن فكر مصير المؤسسة لا تكمن في سـكونها، وإنما في قدرتها على مركزة الفكرة التاريخية ذاتها. لقد أقحمت حيال تلك العواقب مرتين وضمن ظروف رئيسية.

أولاً، لم يقنعني هيبوليت بأنه من أجل تعزيز الموقف الرمزي لمدرسة

المعلمين العليا، كان من الضروري وضع نهاية للانقسـام العتيق ما بين المدرسـة وشـارع أولم rue Ulm ومدرسـة المعلمين العليا لسانت كلو Saint Cloud. لماذا «عتيق» «archaïque »؟ ذلك لأنه من الواضح حينما كان أيلم Ulm للنخبة المتفوقة، وسـانت كلود للنخبة الشـعبية نوعا ما. أن إلحاق المؤسسـة هذا بالواقع الموضوعـي للطبقات الاجتماعية، لم يكـن هيبوليت يقبـل بذلك. كان يرغـب في المصالحة بين المثقفين في مؤسسـة عامة، مهما يكن انحدارهم الاجتماعـي. وفي ما كلفني بتنظيم الدعاية لمزج المدرستين. لكن تلك الدعاية لم تدم لوقت طويل: فاللوبو المتُمكـن التابع للطـلاب القدماء لم يعط صوته لهـذا المشروع، ورأينا بوسـترات كبيرة تقول بأن هذا سـيكون نهاية لمدرسة المعلمين العليا، ونهايـة للجمهورية حتى. وهكـذا بقينا أنا وهيبوليـت معزولين بطريقة بائسـة. ومع مشروع آخر أكثر تواضعاً للمزج ما بين دار المعلمين العليا في أولم ودار المعلمين العليا في كاشـان Cachan، وبعد مرور أربعين عامـاً على المـشروع الأول، قرر عميد جديد هو غابريـل ريغه Gabriel Ruget، ظل هو أيضاً معزولاً. وهكذا ترون الأمور.

عـن حرب الجزائر، كان هيبوليت يرغب في أن نتخذ مبادرة متوحدة، تكمـن في إصدار نداءً يخرج من مدرسـة المعلمين العليا نفسـها، نداء تنضم إليه آراء سياسـية مختلفة تماماً، يؤسـس لمنتدى forum يسعى للتفـاوض في الجزائر. غدوت ثانية اليد الثانية لمعلمي، ولدي ملفاً كاملاً عن الموضوع، يشـتملُ على نداءات طيبة، ومتواضعة عموماً، مشـكلة من أنواع عديدة من الأشـخاص. لقد المـشروع في الرمال. لكن كل ذلك يشهد، حينما يتعلق الأمر بهبوليت، على دوره الإداري، مثلما كان يعتقد فيه.

هــل يعني هــذا بأنه كان يبحــث عن المصالحة بكل الوســائل؟ لقد اكتشفت بأنه كان شــخصاً عنيفاً أيضاً. حينما طرحت طلباً، كان قد وافق عليــه عدد مــن الطــلاب المتُقدمين للحصول على شــهادة الأســتاذية، باســتدعاء دلوز Deleuze الذي كان يحاضر في السوربون ويقدم درساً خارقاً عن هوليوس الجديدة la Nouvelle Héloïse لرسو؛ دعوته للمجيء لكي يلقي محاضرة عن بروســت Proust، ردت هيبوليت: «لا يمكن قبول ذلك، أنا لا أحب هذا الرجل». قال ذلك بشراســة باردة جمدت دمائنا. ما الذي فعله ذلك الرجل، المُعتدل، المصّالح تماماً، بحيث يصل إلى مثل ذلــك الإقصاء الراديكالي، وبضربة بما يمكن تســميته اللعنة؟ ليس لدي أية فرضية هنا. وفي مناســبات أخرى، تمكنت من رؤية بأن هيبوليت كان مهيأً للقطع، حينما تكون القضية واضحة تماماً ومبنياً على أساس بالنسبة له. كان ينطوي أيضاً عــلى حاكم juge، بكل ما تحتويه وظيفة كهذه من خداع.

لكي أختم، لا بد لي من الاستشــهاد بحكاية أكثر كآبة، لقد رأيت أثناء حــوادث أيار 68. كان في آن معاً مُتأثراً، قلقاً، ســعيداً في مشــاركته في التاريــخ الحيّ. كان ذلك حبه الهيغلي المعاصر. كان يناضل من أجل فتح الســوربون ثانية، الذي كان مغلقاً ويهيمن عليه البوليس. لقد تدخلَ، لا كحليــف أبداً لمن هم على شــاكلتي من أجل أكليل مجد اليســار، وإنما بحكم قناعته على ترك الأشياء تدور. إذا ما كان عقل العالم يعمل تحت شــكل مواجهة مع الشرطة CRS، لن يكــون بالإمكان لجمه. لقد فسرَ لي ذلك بحماســته المعهودة، لكنني فكرت أيضــاً بأنه لم يكن على ما يرام. لقد وجدته مُتعباً، قلقاً. في لحظة ما، قال ليً: «يا سيد باديو، هل حدثَ لــك وفكرت بالمــوت»؟ كان ذلك غريباً لأنه لم تكــن هناك علاقة لذلك

مـع تعقيبه على أحداث أيـار 68. رددت عليه بكلا. ثـم قال لي: «معك حق». بعدها تنقلنا من هيغل إلى سـبينوزا. حينـما أُخبرت بوفاته، بعد بضعة أشـهر، قلت مع نفسي بأنه كان إنسـاناً مسـكوناً بنوع من الكآبة الضمنية، التي كنا نشعر بها في بعض المراحل، والتي كانت تقضي على حبـه للحاضر وقوة فكرية المتُلازمة مع نوع مـن الطاقة المتُفردة، ولم يكن من السهل تحملها، من هنا دون شك مصدر أرقه الأسطوري والتبغ الذي لا يفارقه.

في العمق، كان رجلاً، فيلسـوفاً ينبغي عليه، لكي يحتفظ بقوته إزاء مضايقات السـوداوية وحتى يورثنا الكثير من الكنوز، دفع ثمناً غالياً. كان ثمة شيء ما فيه يمنعه من بناء ما كان قادراً عليه في نطاق المفاهيم. لا شك أن دور الجمهور حياله كان طيباً إلى ما لا نهاية، وربما ذلك ما جعله يقوم بلعب هذا الدور. لكن هناك أيضاً شيء ما أكثر سرية ودهشة، هو الذي يُفـسر علاقته القوية بالتحليل النفسي. في محاضر للاكان Lacan، تكلم بإتقان والتزام خـاص تماماً عن النص الكبير لفرويد حول النكران négation. ذلك لأنه كان ينطوي على نوع من السـلبية تحت أرضية، أي «كلا» « non » أولية لم تتضح كفاية وفاعلة دائماً.

نحن نعرف بأن هيبوليت كان شـخصية رئيسـية، لكن نعرف أيضاً بأن ذلك لم يكن عبر مفردات العمل الذي تُقاس عبره أهميته. أعتقد بأنه كان يعرف ذلك، ولهذا سـألني إذا مـا كنت أفكر بالموت. لكن، على أي حال، لم نكف عن التفكير في موته هو.

لويس ألتوسر(1990-1918) Louis Althusser

بالنســبة للويس ألتوسر، تنشــأ أســئلة الفكر عن المعركة، من جبهة القتال، وعلاقة القوى. لم يتح نطاق شــارع أولم Ulm للتوسر لا الوقت الــكاف للتأمل، ولا للتراجع. لم يكن لديه وقتــاً إلا للمُداخلة، المُحددة، الصاخبــة، وكأنه مدفوعة نحو حافة لا يمكــن تفاديها. أما الوقت الآخر، اللامتناه infini فكان مكرساً، للأسف، للألـم. إذا ما أرجعناها إلى ضرورة القيــام بالفعــل الذي يضيــق وقته، ســيضع فكر ألتوسر نفســه ضمن المقولات العســكرية المتعلقة بالتقدم والتراجع، بالسيطرة على موقع بعينه، بالانخراط الحاسم، للستراجية والتكتيك.

علينا أولاً التســاؤل إذاً: ما هو بالنسبة للويس ألتوسر موقف الفلسفة عــبر التزاوج العام ما بين المُداخلات النظرية، في الحركة الســتراتيجية للفكر؟

لا يمكــن قياس هذا المكان. أن الدليل الأكبر وضوحاً على ذلك يكمن دون ريب، بالنسبة للتوسر، في أن الإخفاقات التاريخية البرولتارية تعثر عــلى أصلها ليس في العلاقــة الفظة بين القوى، وإنمــا في الانحرافات النظرية. يُشــكل هذا، ينبغي قول ذلك، أحدى الاستدلالات القوية، ذات أهميــة مزدوجة. أولاً، أن يجــب أن يُحال الإخفاق الســياسي لا إلى قوة الخصم، لكن دائماً إلى ضعف مشروعنا ذاته. وهذه قاعدة محايثة ليس هنــاك ما يمكن قوله حيالها. وفي نهاية التحليل، يكون ذلك الضعف هو ضعف الفكــر. والذي تُحدد بمقتضاه السياســة باعتبارها شــكلاً ذهنياً، وليس منطقياً موضوعياً للقوى. وهذه قاعدة للاســتقلال الذاتي الذي لا

يمكننا سوى الابتسام إزاءها.

لكـن ينبغـي إضافــة أن الانحرافات النظرية للسياســة هي في نهاية التحليل، لدى ألتوسر، انحرافات فلسفية. وحينما يقدم لائحة بالمقولات التي يتـم التفكـير عبرها بتلـك الانحرافـات -كالنظريــة الاقتصادية، التطورية، الطوعية، الإنســانية، التجريبيــة والدوغماتية، الخ...- يُضيف أأنهــا «في عمقها، أي تلك الانحرافات هي انحرافات فلســفية philoso-phiques، ويتم التنديد بها فلســفياً من قبل القيادات العمالية الكبرى، وفي مقدمتها أنغلز ولينين.

هكذا تكون الفلســفة ذاتها بالنســبة للتوسر الموقع الذي يجري فيه التفكـير حيث يتقرر، إن لم يكن نجاحات وإخفاقات السياســة الثورية، فعلى الأقل القدرة على تســمية تلــك الإخفاقات أو النجاحات. تُشــكل الفلسفة مقام التسميات الماثلة للتحولات السياسية.

كذلــك فــإن ســتراتيجية ألتــوسر كانت دائمــاً قائمة عــلى التحديد ضمن الموقف للفعل الفلســفي الذي يُرســم عبره موقع تســمية الأزمة المعاصرة، أو ما بعد الســتالينية poststalinienne، للسياســة الثورية. ذلــك لأنه، انطلاقاً من 1960، تبنى القيام بتحديد مقولات ما كان يطلقُ عليه «فلســفة ماركس». تحمل بالدقة مقدمة كتاب «لقراءة رأس المال» lire le capital كعنــوان يســتهدف توجهاً تُشــكل فيه الفلســفة النقطة المثالية. «من رأس المال إلى فلسفة ماركس» ذلك هو العنوان.

بيد أن تلك الســتراتيجية ستواجه وتتشابك مع عوائق ضخمة، عوائق تدور من حول مفهوم الفلســفة نفســه. فمنذ عام 1966، نلاحظ ميلاً، مختومــاً في مركزه بنقد ذاتي ضمني أولاً، ثم علنيــاً. فألتوسر الذي كان يفــترضُ في لحظة الانطلاق بأن اســتقلالية الفلســفة مُعطــاة نوعاً ما،

سيضعُ الفلسفة تحت شروط تتعاظم يوماً بعد آخر صرامتها، بحيث سوف يجد موقع التسميات هذا نفسه في النهاية مشروطاً بما كانت مهمته تسميته. سينتج عن ذلك، كما سنرى، لغزاً أساسياً، سيورثه لنا عمل ألتوسر، والذي لا يمكن تقريباً التقرير بشأن طابعه indécidable بخصوص العلاقة ما بين الفلسفة والسياسة.

في عام 1965، يقترح ألتوسر، وأنا هنا أقتبس عباراته، «بقراءة رأس المال فلسفياً». تتعارض هذه القراءة مع قراءتان غيرها، الاقتصادية والتاريخية. كما سنلاحظ بأن السؤال لا يتعلق هنا بقراءة سياسية لرأس المال. أين تكمن هذه القراءة الفلسفية؟ يتعلق الأمر، كما يقول لنا، «بوضع مادة خاصة لخطاب خاص، والعلاقة الخاصة لهذا الخطاب لمادته». أن المقولات المُستخدمة هنا هي خطاب discours، مادة ob-jet، القريبة تماماً من مقولات فوكو Foucault، الذي يمتدحه ألتوسر، في مكان آخر من ذلك النص. كان البحث الفلسفي ذو طبيعة أبستمولوجية épistémologique. فعبر توسط مقولات الخطاب والمادة، تدعي بناء رأس المال Le Capital، وما سف يطلق عليه تسمية «البداية المطلقة لتاريخ علم بعينه».

من جانب آخر، أي بعد ذلك، سوف يتوسع الهدف objectif. إذ ستبدو الفلسفة، أو بالأحرى الفلسفة الماركسية، وما بعد ماركس، في وضعية تقترح فيها، ضمن التقاليد الكلاسيكية العظيمة، نظرية للفكر. في العمق، المقصود هو استبدال «قضية ميكانيزم الاستحواذ المعرفي على المادة الواقعية بفضل وسيلة موضوع المعرفة في مكان القضية الإيديولوجية لضمانات إمكانية المعرفة».

لدينا ملاحظتين في المكان الذي نحن فيه:

-مـا تزال الفلسـفة بالنسـبة للتوسر ضمن منظومـة نظرية المعرفة. فالأمر يتعلق بالتفكير في تأثير المعرفة بحد ذاتها.

-ما يجعل فلسفة ماركس تتعارض مع الفلسفة الموروثة، التي سنقول عنها بأنها كانت تحت هيمنة القضايا الأيديولوجية، يكمنُ في أنها لا تفكر في ضمانات للحقيقة، وإنما بميكانيزمات المعرفة. في توتر يستدعي أولاً سـبينوزا، كان الانقطاع الفلسـفي المعروض هنا مكننـا على المرور من إشكالية إمكانية المعرفة إلى إشـكالية مسارها الواقعي. فالفلسفة قائمة في ضوء واقع متفرد، واقع المعرفة. تكمن المشكلة في أن هناك معرفة savoir، وتلـك هي علة «الموجـود» le « il y a » الذي لا أصل له بحيث تتخذ الفلسـفة قرارها، بالمعنى الذي يجعل سـبينوزا نفسه يلاحظ بأن لدينـا فكـرة حقيقيـة une idée vraie، وذلك يعني، بـكل دقة، بأنه لو لم تكن لدينا فكرة حقيقية، فسـوف لن نتمكن لا من العثور على واحدة بعينها، ولا يمكننا بالتالي الدخول في الفلسفة.

من الواضح ستكون الفلسفة، إذا ما تم تمثلها على هذا النحو، مُتطابقة مع العلم. أنها ضمنياً علم لمآل المعرفة، أو، كما سيقول ألتوسر، نظرية للمراس النظري théorie de la pratique théorique.

ما هو المراس؟

أن الإطـار الوصفي الذي يقترحه ألتوسر للوجود التاريخي بعموميته يسـتند على المتُعدد le multiple، وذلك ما يُشكل حدساً قوياً. ذلك لأن هذا المتُعدد، غير القابل للاختزال، هو الممارسات. لنقل بأن «المراس» هو اسم التعدديات التاريخية. أو اسم الموقف بالنسبة ليَّ، ما أن يجري التفكير فيه باعتباره النظام الذي ينتشر عبره المتُعدد. أن الإقرار بأولوية المراس، هـو بالدقة الاعتراف بأن «كل مسـتويات الوجـود الاجتماعي

هي بمثابة مواقع لممارسـات متميزة». إذ ليـس هناك أي تصور للوجود الاجتماعـي يمكن وضعه تحت إشـارة الجوهر، أو للواحـد de l'Un. أنا مُدين للتوسر، ولكن للثـورة الثقافية الصينية، بالميل نحو اللوائح، التي تشهد بأننا ملتزمين تماماً بالمتُعدد واللاامتماثل l'hétérogène. أن لائحة الممارسات، مثلما أقترحها في 1965، تعليمية: ممارسة اقتصادية، مراس سياسي، ممارسة إيديولوجية، مراس للتقنية، وفي الأخير، يقول ألتوسر، مراس علمي، موضع بين هلالين، وكأنه ليس سـوى اسـم آخر، أو بديل تفسيري (أو نظري).

علمـي (أو نظـري): أن هذين الهلالين البريئـين، اللذان يضعان على ذات الصعيـد الواحد «النظري» والعلمي، كـما أن هذا التنقيط العابر، الـذي لا يفصل إلا لكي يوحد، ينطوي على كل الصعوبات اللاحقة. لأنه ما الذي يسـتقبله هذان الهلالان ضمـن النظري، لو لم يكن، إلى جانب العلوم، الفلسـفة بشخصها؟ إن تشـترط الفلسفة الهلالين، أو أن تكون متلازمـة في كُل موقع مع الهلالين، هنا يكمن السـؤال. كل جهد ألتوسر سيكون مكرساً لتحديد موقع الفلسفة، وإخراجها من الهلالين، ومن دون أن يمحـى أبداً الفراغ الذي ينطوي على الهلالين. لنجمل المُعطى. أقتبس اللائحة الجديدة:

أن المراس العلمي أو النظري هو ذاته قابل للتقسـيم على عدة فروع (**العلوم المختلفة، الرياضيات، الفلسفة**).

ثلاثة فروع رئيسية إذاً. كما سنلاحظ بأن الرياضيات متميزة عن العلوم بدقيق العبـارة، ومن هنا موضوعة في المسـافة النظرية ما بين العلم والفلسـفة. لم يكن ألتوسر يتردد، من ناحيـة أخرى، عن ذكر الرياضيات والفلسفة وكأنهما ينشئان عن ما يُطلق عليه تسمية «النظرية في بـأشكالها

الأكثر «نقاوة» « pures »». لتلاحظوا الهلالين الصغيرين الذين يحيطا بالنقاوة.

أن هذا التجاور بين الرياضيات والفلسفة مُتناقض، ما دام أن ألتوسر نفسه، في وقت لاحق، قد وسمَ التقعيد le formalisme كونه انحرافاً معاصراً في الفلسفة خاصة. كان غالباً ما ينتقدني على ما كان يطلق عليه تسمية «الفيثاغورسية» « pythagorisme »، أي البتر incise، المتُطرف من وجهة نظره، للرياضيات في كلامي الفلسفي. ومثلما يحدث غالباً حينما يوجه الأستاذ أمراً لطالب عنيد، لم أقم منذ ذلك الوقت إلاّ بتعميق حالتي. لنقل أنه في عام 1965 كان التجاور بمثابة مجاز لما كانت الفلسفة، تحت حماية الهلالين، بالنسبة له بمثابة موقع التفكير المتُماثل مع العلوم، وإن كانت تحت الشكل الذي تُغيب فيه المادة الواقعية، فيما تبقى نقية في الرياضيات.

سيكون كل ذلك البناء، كما نعرف، نقداً ذاتياً من قبل ألتوسر باعتباره تمثيلاً لانحراف «تنظيري» « théoriciste ». هل يعني ذلك أنه لم يبق أي شيء بعد ما أعلن عنه في 1965 كونه ما يُشكل الخصوصية الفلسفية؟ بعيداً تماماً عن ذلك من وجهة نظري. في الواقع، يكمن برغم كل ما سيتم تطويره لاحقاً، ما كان يسري خلف النقد الذاتي، يمكن العثور عليه بالدقة في مقدمة كتابه لعام 1965. لأنه من البدء، كان ألتوسر يُذكر، أثناء تركيبه لتعبيرات كانت حاضرة في كتابه «من أجل ماركس»، بأن الحركة التأسيسية لماركس تنطوي ضمن القطيعة الواحدة على إبداعين، وليس إبداع واحد. لقد خلقَ ماركس علماً جديداً، علم التاريخ science de l'Histoire، وفلسفة جديدة، المادية الديالكتيكية. لكن ما هي العلاقات المباشرة ما بين هذين البعدين لفكرة القطيعة الماركسية؟

يُشير ألتوسر إلى ذلك بالطريقة التالية:

لم يكن بمقدور ماركس أن يصبح ماركس إلا بتأسيسه لنظرية التاريخ وفلسفة للتمييز التاريخي ما بين الإيديولوجية والعلم.

هنــا يكمــن البرعــم. فبدلاً مــن أن تبــدو بالأحرى باعتبارهــا نظرية إيجابية للممارســة النظرية، تظهر الفلسفة كونها فعل للتمييز، للفصل، والتحديد. يكمن الفعل الفلسفي لماركس برمته في المقولات التي يغدو بفضلهــا التميز ما بين الإيديولوجية والعلم ممكناً. لقد كانت الفلســفة دائماً، وهذا ما لن يكف ألتوسر من العودة إليه، باستخدامه لتعبير لينين: القدرة على رسم خطوطاً فاصلة ضمن النظرية. ليس قطعٌ للنظري وإنما ججزئة sectionnement. ليس تعليــم نظري، وإنما مُداخلة une inter-vention.

لكــن، حتــى ينمــو ذلك البرعم، ومــن ثم يصلُ إلى وضع الفلســفة بالأحرى في مــكان آخر غير لوائح النظري، ما بــين هلالي النظري، كان على ألتوسر منحَ نفســه لعمليات غاية في التعقيد، تمسُ فكرة الفلســفة ذاتها، بل وحتى استقلالها المُفترض.

وبشــكل جوهري، ســيكون برنامجه من الآن فصاعداً يكمن في انتزاع الفلســفة من هلاليّ النظري، وهذا ما يعني أيضاً: الكف نهائياً عن تصور الفلســفة باعتبارها نظرية للمعرفة، وبــذات الحركة الواحدة، الكف عن تصورها كتاريخ للمعرفة. ليســت نظرية ولا تاريخ للعلوم، الفلسفة هي في نهايــة المطاف مراس عملي ومع ذلك لا تاريخــي anhistorique. أن هذه المصاهرة الغريبة ما بين الإلهام العملي والأبدية النزاعية لا يمكن أبداً تحقيق اســتقرارها، لكنها تشــير لنا على الأقل بما يلي: ســيكون كل التحــول الفكري للتــوسر من حول هذه النقطة يكمن في نزع الفلســفة

عــن الإبســتمولوجية désépistémologisation. لكنه بهــذا بدلاً من أن يواصل ذلك المنحى، كغيره من الإعلانات والتعقيبات، بما فيها إعلاناته وتعقيباتــه هو، جعلته يفهم بأن عليه تحطيم التقاليد الإبســتمولوجية والتاريخانية التي تتجذر فيها الأكاديمية الفرنسية.

أن العمليــات التكتيكية للتوسر المتُعلقة بمفهوم الفلســفة هي أولاً عمليات البديهة، الحذف، والنفي. في النســخة التي وصفها بنفسه كونها تنظريــة théoriciste، تكون الفلســفة كلاســيكياً محــددة ضمن ميدان موضوعاتهــا، أي الممارســات النظرية التــي تقوم بدراســة ميكانيزمها. إذا لم تكن الفلســفة نظرية للممارســات النظرية، انطلاقــاً من أية مادة جديدة يمكن تشــخيصها؟ أن إجابة ألتــوسر هنا راديكالية radicale. لأن هذه الإجابة هي: لا إجابة aucun. ليس للفلسفة من موضوع بعينه. أنها ليست فكرة مادة ما.

أن النتيجــة المبــاشرة لهذه النقطة تكمن في أنــه ليس ثمة من تاريخ للفلسفة la philosophie n'a pas d'histoire، ذلك لأن كل تاريخ منضبط وفقاً لموضوعية سيره. بدون علاقة بأي موضوع واقعي، تكون الفلسفة، حرفياً، المكان الذي لا يحدث فيه أي شيء il ne s'y passe rien.

أن ذكــر الــلاشيء هــذا، أو الفــراغ le vide، ضروري في نظري. في الحقيقة، أن المقولات الفلســفية فارغة أصلاً، ذلك لأنها لا تشير إلى أي واقــع قد تنظم بفضلــه الفكر. وبأن هذا الفراغ هو ليــس فراغ الكينونة vide de l'être، كــما تبنــي الرياضيات تمدده اللانهــائي infini. لأن هذا الفراغ، وذلك ما يُشــكل جانبه الإيجابي الوحيد، هــو فراغ الفعل، فراغ عملية بعينها. أن المقولات الفلسفية فارغة، ذلك لأن كل وظيفتها تكمن في العمل الذي انطلاقاً منه ونحوه هو الممارســات المُعطاة سلفاً، التي

تتعامـل، هي، مع مادة واقعية وقابلة للتموضع تاريخياً. وذلك يعني بأن الفلسـفة ليست اسـتحواذ معرفي على مواضيع مُتفردة، ولكن بالأحرى حركة للفكر acte de la pensée، الذي تستخدم مقولاته فاصل العملية، مسافة الحجز أو التنفيذ.

أن تنتمي الفلسفة لنظام الفعل، للتدخل، فذلك ما يمكن قراءته في شكلها ذاته. تنطلق الفلسفة في الحقيقة من أطروحات thèses, كما تقوم من التأكيد، وليس من التعقيب أو الاسـتحواذ المعرفي. في درس 1967، والـذي عـاد تناوله في عام 1974، في كتاب «فلسـفة وفلسـفة عفوية للعلـماء» philosophie et philosophie spontanée des savants، يعلن ألتوسر بدءً بأن «العروض الفلسفية هي بمثابة أطروحات». أن تلك لألأطروحـات، لا يتردد عن إضافة بأنهـا أطروحات دوغماتيكية dogma-tiques، ومترابطة دائماً على شكل منظومات systèmes. أن هذه الأبعاد الثلاثية للأطروحـات، الدوغماتية والمنظومية تعكـس فكرة عميقة، إلا وهي أن كل فلسـفة بمثابة بيـان déclaration. الإفصاح عن فراغ مقولة الموضـوع، تلك هي الخدمة العملية للفلسـفة. يخدم الشـكل البياني ألتوسر، كما سنرى ذلك، في تثبيت الفعل الفلسفي عبر علاقات سيطلق عليها اسم سياسـية. وعلى أي حال، من الصحيح القول بأن «بيان» هو، أو ينبغي عليه أن يكون، كلمة سياسية.

في جهـاز ألتـوسر، يكـون الشـكل التأكيدي للفلسـفة، أي أطروحة الأطروحـة، بمثابـة الفعل الأكبر في مواجهة فكرة أن الفلسـفة سـؤال question أو مسـائلة questionnement. وبهـذا ينفصـلُ، ومن داخل الفلسـفة ذاتها، عن أي معتقد تأويلي herméneutique. وهذا ما يشكل موروثاً فلسـفياً غاية في الأهمية. ففكرة أن الفلسفة مسائلة وانفتاح تُهيأ

دائمـاً، مثلـما نعرف، عودة الدينـي retour du religieux. لنســمي هنا «دين» المُســلمة القائلة بأن كل حقيقة سـجينة دائماً بـين قلاع المعنى وتتولد عن التفسير l'interprétation، عن الشرح l'exégèse. ثمة هنا من فظاظة ألتوسرية لمفهوم الفلسفة التي، في هذه النقطة، تُذكر بنيتشه. أن الفلســفة تأكيدية ومقاتلة، وليســت أسـيرة الملذات المتميعة بعض الشيء للتفســير المؤجل. لقد أبقى ألتوسر في الفلســفة على الافتراض الراديكالي للإلحاد الكامن في مفردة واحدة، فيما أبقى علية آخرون، مثل لاكان Lacan، في ما هو ضد-الفلسفة antiphilosophie: ليس للحقائق مـن معنـى les vérités n'ont aucun sens. لهذا فأن الفلســفة ليســت تفسيراً، وإنما فعل.

إذا ما أخذ هذا الفعل صيغة تأكيدية، سيطلق عليه ألتوسر تسمية رسم خطاً فاصـلاً ligne de démarcation. فالفلســفة تفصل، تُبعد، تُحدد. وتفعــل ذلك كله ضمن إطـار ثابت، إلا وهو إطار توجهاتها الأساســية، المادية والمثالية. ليس للفلســفة من تاريـخ، بالمعنى المزدوج للمفردة، أولاً لأنهـا ليس إلا فراغ فعلهـا، بيد أنه ليس ثمة من تاريخ للفراغ، أو أنه لا شيء rien، ولأن فعلهـا المُحدد، رسـم الخط الفاصل لا يقوم ضمن الموقـف إلا بتكرار الخيارات الأبدية ذات الصلـة بعلاقة العقل بالمادة rapport de l'esprit et de la matière. أولويـة الموضوعيـة الماديـة بالنسبة للنظرية المادية، أولوية الفكرة والذات بالنسبة للنظرية المثالية.

أن الفلسفة، كتب ألتوسر في عام 1967، هي موقع نظري غريب حيث لا يحدث أي شيء بدقيق العبارة، لا شيء ســوى تكرار ذلك اللاشيء. أن تدخل كل فيلسوف [...]

هــو بالتحديــد اللاشيء الفلســفي الذي لاحظنــا إصراره، ما دام أن تحديــد الخــط الفاصل واقعيا هو لا شيء، ولا حتى خط، ولا رســم حتى، وإنما الفعل البسيط الذي يفصل المرء، أي أنه إذاً فراغ المسافة المأخوذة le vide d'une distance prise.

ومع ذلك، في ضوء ماذا وضمن أي تاريخية خارجية ترســم الفلسفة خطهــا الفاصل، في مســافة الفراغ التــي تقطن كل موضــوع؟ لكن من واقع أن لا يكون للفلســفة من تاريخ ولا من موضوع، لا ينبغي الاستنتاج بأنها بلا تأثير. هناك، كما ســيقول ألتوسر، ليس تاريخاً للفلســفة، ولكن تاريخ في الفلســفة histoire dans la philosophie. هناك «هناك تاريخ لزحزحــة التكرار الذي لا حدود له لأثر معــدوم، لكن تأثيراته واقعية». لكن أين يكمن واقع ذلك التأثير الواقعي؟

يُناشد هذا الواقع بصورة مركزية العلم ثانية. لا شك أن الأمر لا يتعلق بمســألة أن تكون الفلســفة علم العلوم، أو أن يكون العلم موضوعها. سيعلن ألتوسر بحزم عن أطروحة مضادة للوضعانية antipositiviste:

الفلسفة ليست علماً. المقولات الفلسفية مُتميزة عن مفاهيم العلم.

وهــذا مــا هو بديهي، ما دام أن تلك المقــولات فارغة, لكن في ذات الوقت، هناك ما «بين الفلســفة والعلوم علاقة متميزة» أن هذه العلاقة المتميــزة يُســميها ألتــوسر «النقطة العُقديــة رقم 1». مــا طبيعة ذلك المتميز؟

هناك أولاً ما يلي إلا وهو أن وجود العلوم l'existence des sciences يُشــكل شرطاً لوجود الفلســفة. في أطروحته رقم 24 المكرســة كدرس عن فلســفة ســبينوزا لــدى العلماء، يؤكــد ألتوسر «أن علاقة الفلســفة بالعلــوم تقيــم التحديــد الخــاص spécifique للفلســفة». كما يعلن

ألتوسر فجـأة وبطريقة فظة «ما عدا علاقتها بالعلـوم، قد لا يبقى ثمة من وجود للفلسـفة». نمر إذاً، عبر علاقة الفلسـفة بالعلوم، من موقفه من الموضوع، موقف 1965، إلى تعارض الشرط. يشـكل ذلك من وجهة نظري تحول حاسـم. فمثل ألتوسر، أفكر بأن العلاقة الدقيقة بين وجود الفلسفة ووجود العلوم ليست علاقة بالموضوع، أو الأساس، أو الفحص النقدي، وإنما علاقة شرط.

لكـن كيف تلتفت الفلسـفة نحو شرطها العلمـي، إن لم تكن التفاتة على نمط الفهم الإبستمولوجي؟ ما هو موقع العلم من الخط الفاصل؟ نجد أنفسـنا هنا فوق ذروة خطرة. ذلك لأنه إذا ما ظل الفصل قائماً، أي الفصل الذي يجعل العلم يتعارض مع الإيديولوجية، فهذا سـيعني في نهاية الأمر بأن العلم والإيديولوجية سيرجعان ثانية باعتبارهما موضوعاً للفلسـفة reviennent en position d'objet pour la philosophie. ففراغ المقولات الفلسـفية يمنع طرح الفعل الفلسفي افتراض «معرفة» بعينها من قبل الفلسـفة لجوهـر العلـم l'essence de la science. أو أيضاً: ليس للفلسفة من موضوع، إن لم يكن العلم خصوصاً موضوعها، فالخط الفاصل حيث يتحرك فعل وتأثير الفلسفة لا يمكن أن يكون ذلك الخط الذي يفصل، مباشرة، العلم عـن الإيديولوجية. وبالتالي، نرفض أن تُفهم «القطيعة الإبسـتمولوجية» الشهيرة، التي تفصل العلم عن ما قبل تاريخه الإيديولوجي باعتباره جزء من فعل الفلسـفة. ما الذي يمكن أن تكون عليه بنية ذلك الفعل ورهانه إذاً؟

على هذا السـؤال الحاسم في الحقيقة يُقدم ألتوسر إجابتين، تكمن كل مشكلتهما في إمكانية توافقهما.

سيكون العمل أولاً على الصعوبة الكامنة في جعل فكرة اللاعلاقة la dé-liason مابين الفلسفة وأية مادة واقعية. فالأمر يتعلق بالتدليل على أن الفلسفة، في نهاية المطاف، لا علاقة لها إلا بنفسها، وبان تأثيرها الواقعي ينتج برمته في مجـال الفكرة الذي يبنيه فراغها القطعي. أن خط الفصل الذي ترسمه الفلسفة لم يعد يفصل ما بين الفلسفة والإيديولوجية، لكن ما يُسميه ألتوسر العلمي le scientifique والإيديولوجي. تعلن الأطروحة رقم 20 من دراسة الفلسفة العفوية للعلماء ما يلي:

أن المهمة الكبرى للفلسفي هي رسم الخط الفاصل ما بين إيديولوجي الإيديولوجيات من ناحية وفصل العلمي عن العلوم من الناحية الثانية.

لكـن هـذه الأطروحة لـن تفهم في حقيقة الأمـر إلا عبر ردة الفعل اللاحقة للأطروحة رقم 23، التي تفيد بما يلي:

أن التميز ما بين العلمي والأيديولوجي قائم داخلياً في الفلسفة. أنه نتاج الإبداع الفلسفي. فالفلسفة تتوحد مع نتيجتها، التي تُقيم التأثير-الفلسفة l'effet-philosophie. يختلف التأثير الفلسفي عن تأثير المعرفة الذي يتولد عن العلوم.

يتعلـق الأمـر بأطروحة محايثـة جذرية تماماً. لا تُثبت الفلســفة في داخلها أيـة علاقة مع الواقع التاريخي للعلوم والإيديولوجيات العملية. ففعلهـا هو إبـداع حداً يُحدد مـن داخلها، وليس مـن خارجها، علماني الإيديولوجية.

تُشكل موضوعة الإبداع من وجهة نظري النتيجة التي لا يمكن تفاديها لما هو بديهي في الموضوع. إذا ما كانت الفلسفة، الموضوعة تحت شرط العلـوم بطبيعة الحال، غير قادرة عـلى الرغم من ذلك على معالجة ما في الواقع، فذلك لأنها لا تستطيع تحمل شرطها إلاّ عبر إبداعها لتسمية

خاصة nomination spécifique ومحايثة لذلك الشرط. لا تفكر الفلسفة بالعلم، لكنها تُبدع وتعلنُ عن أسـماء للعلمانيـة la scientificité. لذا لا يكون الخط الذي ترسـمه إلا باعتباره نتيجة فيها هي، أي ما تحور نفسها بفضلـه. يبقى فقط القول بـأن ذلك تحور محايـث، لأنها موضوعة في الحقل العام للممارسـات العمليـة، وبهذا يكون لها تأثـيرات خارجية. يعمل التحوير المُحايث، والنتيجة الداخلية عن طريق التقارب والسببية proximité et causalité على الممارسات اللافلسفية، بما فيها العلم. أو كما يقول ألتوسر:

لا تتدخل الفلسفة في الواقع إلا بتوليدها لتأثيرات في داخلها هي. وتعمل خارج نفسـها hors d'elle، عبر النتيجة التي تنتجها فيها نفسـها qu'elle produit en elle même.

فهـذه الموضوعـة المزدوجـة المتُعلقـة بالمحايثة والإبـداع، الذي يُبطن فعل الفلسـفة في رسم الخط الفاصل، مُتماسكة cohérent. لكن الثمـن الذي ينبغـي دفعه واضح: ذلك لأن تأثيرات الفلسـفة في ما هو خارج عنها، أي تأثيراتها في الواقع، تبقى غامضة تماماً بالنسـبة للفلسفة ذاتها. وبشـكل خاص من المستحيل على الفلسفة قياس أو حتى التفكير وحسـب بتأثيراتها على العلـم أو الإيديولوجيات، مـا دام أن المقياس أو التفكـير بتلك التأثـيرات يفترضُ بأن العلـم والإيديولوجيات تحظى على مقولاتها من داخل الفلسـفة. وذلك ما تجعلـه قاعدة المُحايثة أمراً مسـتحيلاً. الفلسفة التي تبدع مقولات العلمي والإيديولوجي، ليست في حالة تسـمح لها بما ينتجه ذلك التحديد مـن تأثير الواقعي على العلوم والإيديولوجيـات. أي أن الفلسـفة محددة، أو مشروطة، بالممارسـات الواقعيـة، وهذا لأن تأثيرها على تلك الممارسـات لا يعني بالنسـبة لها

ســوى افتراض فارغ supposition vide. أن استحالة التفكير التي تشكل ما هو خاص بالفلســفة، أي واقعها إذاً، تكمن في الأثر الذي تنتجه على شروطها. بهذا المعنى، العميق حقاً، تُشـكل العلوم شروطاً للفلســفة. ليس وفقاً لعلاقة سببية، يُذكر ألتوسر أحياناً بنوع من التهور، مثلما كتبَ مرة بأن الفلســفة «ذاتها، في جوهرها، تم توليدها في الميدان النظري بفضل ربط تأثيراتها على النضال الطبقي، ولتأثيرات الممارسة العلمية». ولكـن بالمعنى الـذي تكون في النقطة التي لا ترى فيها الفلســفة تكون تأثيراتها في على العلم، وبصورة عامة على الواقع.

ومع ذلك، يُشكل هذا العمى المؤسس، ونقطة الاستحالة تلك، بالنسبة للتوسر عائقاً على مســتوى آخر، يُعلق عليه أهمية ســتراتيجية حاســمة. أن ذلك المســتوى هو بمثابة التفرد الفلســفي للماركسية، أو الماركسية اللينينية. أو أيضاً القطع الذي أدخله ماركس على الفلســفة، لينين وماو. ليس هناك أي شك بأنه كان يرى ذلك القطع عبر واقع أن فلسفة ماركس وإتباعه، ومهما كانت درجته، يتميز راديكالياً عن الفلســفات التي سبقته، أو الفلسفات المثالية لعصرنا، وذلك لأنها تنطوي على منظومة الشروط وتأثيراتها. يعبد ألتوسر هنا تناول مثال تلك الشفافية القديمة حيال ذاتها والتي يبدو أن فلســفة مكرســة برمتها للماثل تمنعــه. لقد كتب في عام 1968، ولتنتبهوا لذلك: «أن الثورة الماركسية اللينينية في الفلسفة تكمن في رفض التصور المثالي للفلســفة (الفلسفة باعتبارها «تأويلاً للعالم») الــذي يرفــض أن تعبر الفلســفة، مع أنــه كان يقرُ دائمــاً بذلك، عن موقــف طبقي، وتبنــي الطبقة البرولتاريــة في الفلســفة، والتي هي مادية، أي إقامة ممارســة جديدة للفلسفة، مادية وثورية، تُحرك تأثيرات الانقسام الطبقي في النظرية.

أن الفلســفة الماركســية اللينينية هي إذاً وحدها التي لا تنكر شروطها السياســية كطبقة، كما أنه تضبط تأثيرات الانقســام الــذي تُقيمه، ليس فيهــا هي بالذات وحســب، وإنما في الميدان النظــري برمته. أنها بلا أي شــك فلسفة تتمتع بعلاقة مختلفة، ســواء كانت تنور أو هي التي تتنور، بشروطها، وكذلك في ما يتعلق بتأثيراتها. أنها فلســفة وقد تخلصتِ من النكــران المثالي، وبالتالي منفصلة تماماً عــن العمى الذي تفرضه نظرية مُحايثــة. أنها إذا فلســفة تكون نقطتهــا الحقيقية، أو نقطة الاســتحالة، مختلفة.

كذلــك يكون خط البحث الذي شرع به ألتوسر عن مفهوم الفلســفة ذاتها هو أيضاً مختلف، كما يشــير إلى ذلك النضال الطبقي الواسع. ذلك لأنه يعالج غياب الموضوع في الفلسفة من جانب آخر مختلف، وبالنتيجة مكانة خط الفصل ما بين العلمي والإيديولوجي.

وهذا يعني راديكالياً بأن الفلســفة لا تتحدد بشرطها العملي وحسب، وإنمــا أيضاً بشرطها الســياسي. ليس هناك نقطــة التقاطع رقم 1 فقط، أي علاقة الفلســفة بالعلوم، ولكــن نقطة التقطع رقــم 2 أيضاً، علاقة الفلســفة بالسياســة. ويضيف ألتــوسر: «كله يجري لعبــه من حول تلك العلاقة المزدوجــة». حينئذ تكون لدينا الأطروحة التالية: أن الفلســفة، التي لا موضوع ولا تاريخ لها، لا تُشــكل بالتأكيد فكرة العلوم، ولا فكرة النضال الطبقي، أو السياســة، ولا فكرة العلاقــة بين الاثنين أيضاً. تمُثل الفلســفة la philosophie représente، تلك هــي كلمة ألتوسر، العلم تارة حيال السياســة، وتارة أخرى السياســة إزاء العلم. لكن إليكم بهذا النصف المكثف والملغز:

ستكون الفلسفة مواصلة السياسة بطريقة ما، في ميدان بعينه، وفي ما يتعلق بواقع ما. سوف تمثل الفلسفة السياسة ضمن الميدان النظري، ولكني نكون أكثر دقة: إزاء العلوم -والعكس بالعكس-. وستمثل الفلسفة العلمانية scientificité في السياسة، حيال الطبقات المُنخرطة في الصراع الطبقي. [...]. الفلسفة قائمة في مكان ما وكأنها في موقع آخر، ما بين هذين الموقعين الرئيسيين، اللذان يؤسسانها هي ذاتها كموقع: الصراع الطبقي والعلوم.

كيف يمكن فهم هذا النص؟ نحن نرى بوضوح بأن المجال الذي تجدُ فيه الفلسفة نفسها هو مجال مفتوح نوعا ما بحكم المسافة بين الشرطين، العلم والسياسة. نحن نخرج حقاً عن القوسين اللذين تحدثت عنهما قبل قليل، أي القوسين اللذان اخضعا الفلسفة والعلوم للنظري. أن أداة كسر سجن القوسين للفلسفة هذا هي السياسة، تحت اسم الصراع الطبقي. وهذا ما يجعل الفلسفة أكثر قرباً من تحقيق تآلف شروطها، وذلك هو تحديدي الخاص. ستدور الفلسفة ما بين الأمر السياسي والنموذج العلمي، من دون أن تجعل منهما مواضيع لها. يستندُ الفراغ، ضمن مقولاته، على فراغ أوليّ soutenu par un premier vide، الفاصل الأول، ذلك الذي يفصلُ الممارسات المُتنافرة لحقيقة ما. حينئذ يصبح التأثير الفلسفي المُحايث، ذلك الذي يرسم خط الفصل ما بين العلمي والإيديولوجي على سبيل المثال، تحت أمر طبقة تُقدم نفسها باعتبارها موضع position. أن فعل الفلسفة هو الإفصاح déclaration، بيد أن هذا الإفصاح يشهدُ أو يمثل موضعاً. ما يجدر النظر إليه بوضوح هو أن الموضع بحد ذاته ليس فلسفياً. أنه موضع طبقة. يمكننا إذاً في آن معاً القول بأن الفعل الفلسفي ماثل في نتيجته، وهذا ما يفرض فراغ كل

موضوع، ومع ذلك مُتعدي transitif نحو شيء آخر غير نفســه، ما دام أنــه بالمقدور دائماً تعيين موقعه بمفردات الموضع. لدينا، بفضل ثنائية الظروف، تأثير مُركب، والذي هو المُحايث المموضع une immanence située.

ينبغي علينا القول بأن مونتاج ألتوسر هنا مُعقد intiriqué.

أولاً في مــا يتعلــق بضبط ما يســميه التوسر «العلاقــة المزدوجة» – للفلســفة بالعلوم وللفلسفة بالسياسة- لا يعثر حقاً على مقولاته، وذلك مــا يجب علينا القيام به هنا، بطبيعــة الحال، أي جانب الظروف وعدم الانجاز inachèvement. من الغريب أن يلجأ بصورة كبيرة، وهذا نادر ما يحدث لديه، إلى موضوعات الديالكتيك المثالي، كونه توسط من جانب، و»طرف ثالث» من الجانب الآخر.

مــا تشــير إليه هذه المقــولات من وجهة نظري هــو علاقة الليّ rap-port de torsion ما بين الفلسفة وشروط الحقيقة، اثنان منهما هنا على الأقل، سياســة التحرر والعلوم. إذ لا يمكن التفكير بهذه العلاقة إلا من داخل الفلسفة، ما دام أن فعل الفلسفة هو في نهاية المطاف ذلك الليّ ذاته torsion elle-même. أن الفلسفة، وذلك ما يستبق به التوسر- يعلن أو يُفصح- بأن هناك حقائق، لكن ليس بمقدور الفلسفة القيام بذلك إلا تحت الشرط القائم. يكمن الليّ الفلسفي في إقامة، باسم الحقيقة sous le nom de Vétité، أو أي اســم آخــر يُعادلهــا، أي المجال الفارغ حيث يتم القبض على بعض الحقائق sont saisies ضمن شــكل الإفصاح عن كينونتها، وليس ضمن الشكل الواقعي لمسارها. أن تعبير «هناك» حقائق مزدوج: واقع مســارها، الذي يشــكل شرطاً للفلسفة، وقبض الفلسفة la saisie عــلى كينونة تلك الحقائــق. أن ازدواجية الحقيقة هذه تمر ما بين

مُتعــدد، تعددية الحقائق، وتفرد الحقيقــة la Vérité، والذي هو مقولة فلسفية فارغة تخصها، والتي تكمن كل مهمتها بالقبض والإفصاح.

كان التــوسر قريبــاً من هذه الرؤية للأشـياء عندما كتبَ، على سـبيل المثال:

تتدخل [الفلسفة] إذاً سياسياً، تحت شكل نظري، في كلا الميدانين، في ميدان الممارسة السياسية، في مراس ما هو علمي، أن ميداني التدخل هذين هما ميدانها ما دامت هي متولدة عن تأثيرات الممارستين تلك.

أنتم تلاحظون بأن خصوصية الفلسفة تكمن في أن حقل تدخلها هو أيضاً ما يشكل شرطها. من هنا ذلك الليّ torsion.

من جانب آخر، يُعقد ألتوسر المخطط وذلك بإضافة ليّاً ثانياً، الواضح مباشرة ما أن يعلن بأن الفلسفة تتدخل سياسياً politiquement. لا تشكل السياسـية إذا بالنسـبة له مجرد شرطاً للحقيقة الفلسفية وحسب، وإنما تُثبــت أيضاً طبيعة الفعل الفلســفي. ففي نهاية المطاف، يصبح التدخل الفلســفي الذي كان من قبل تمثيل وتوســط ما بين العلوم والسياســة، لكي يكون شكلاً سياسياً هو أيضاً. يكمن الليّ الثاني في أن من بين شروط الفلســفة هناك واحد منها، أي السياســة، الصراع الطبقي، الذي يُضفي عليها ما يمكننا تسميته كينونة الفعل الفلسفي.

لنتذكر بأننا كنا في دوالي 1968 وما تبعها. أن تكون الفلســفة بالعمق سياســة ذلك ما كان واحداً من مواضيــع المرحلة. لذا من الأهمية بمكان متابعة الانطباع المربك الذي خلفه لاحقاً، لاسـيما إذا ما كان حاضراً في ذهــن المرء ذلك الخلط ما بين السياســة والفلســفة، خلط بينَ ســلفان لازريــز Sylain Lazarus لا يمكنه إلا الارتباط بهيمنة الدولة، أي أنه فكرة ستالينية أساساً.

هنــا كان التــوسر في الطرف القــصي من التأرجــح. في عام 1965، لنتذكر ذلك، كانت الفلســفة بالنســبة له على نفس مستوى العلم. وفي عام 1968، كانت شــكلاً من أشــكال الصراع الطبقي، ومن ثم ســتكون، وذلــك هو تعبيره، بمثابة الصراع الطبقي عبر النظرية. بتأمله حول لينين وقراءتــه لهيغل، يقول لنا التوسر بأن «ذلك ليس من التنقيب، وإنما من الفلســفة، ولأن الفلسفة هي السياســة ضمن النظرية، لذا فهي سياسة c'est donc de la politique».

مــا جرى الإعلان عنه هنا يُشــكل قطيعة حاســمة مــع تماثل شروط الفلسفة. تحتلُ السياسة من الآن فصاعداً مكانة مُتميزة في منظومة اللّيّ المزدوج الذي يمنح التفرد لفعل التفكير الذي نطلق عليه اســم فلسفة. أنهــا تحصل على ذلك الامتياز الذي يجعلها، إلى جانب كونها واحدة من شروط الفلسفة، تنفذ داخل الفعل.

لقد أطلقت على تلك القطيعة في تماثل شروط الفلسفة وهذا الامتياز الممنــوح لأحد شروطها بالإلحــاق suture. يتم إلحاق الفلســفة حينما يُخــول أحد شروطها على تحديد فعل الفلســفة في مــا يتعلق بالقبض على الحقائق والإفصاح عنها. عندما كتب التوسر، على سبيل المثال: «أن الفلسفة هي بمثابة مُمارسة التدخل pratique d'intervention السياسي الذي يعملُ تحت شــكل النظرية»، يكون قد إلحقَ الفلســفة بالسياسة. كان في الحقيقــة، قبل بضعــة أعوام من ذلك، قــد إلحق، عبر قوسي النظري، الفلســفة بالعلم. يتطور المــشروع الإبداعي للتوسر عبر قلقة ذلك الإلحاق، لكنه لم يبلغ، في نهاية الأمر، حد تحرير الفعل الفلسفي بحد ذاته والاحتفاظ على مُحايثته، التي كان هو، مثلما ذكرت ذلكْ سابقاً، قبل أي شــخص آخر، أول من تحدث عن دقتها. أن ثلمَ القوسين، اللذان

حبسا الفلسفة في مواجهة العلم، لم يعمل إلاّ عندما تم حبس آخر، ذلك الذي يجعل الفلسفة نوعاً من أنواع السياسة. هنا تعمل دون شك مسافة الفراغ المتروكة بين قوسين عن بعد، بياض يكمن جذبه الشكلي في ذلك الإلحاق. مهما كانت سرعة وعنف الزحزحات التي أخضعَ لها التوسر مفهوم الفلسفة، ظلت محافظة على ذلك المكان الفارغ، الذي تلجأ إليه، وبهذا تجد الفلسفة نفسها مُثقلة plombé بواحد من شروطها الوقائعية.

أن ربكة الإلحاقات متأتي من كونها تعيق القراءة الواضحة لطرفيها، الفلسفة والشرط الامتيازي la condition privilégiée.

من جانب الفلسفة، يقوم الإلحاق الذي يمنح الفعل الفلسفي تحديداً متفرداً في ما يتعلق بحقيقتها، بتدمير الموقع الفلسفي كموقع للفكر، وذلك عبر تغطيته للفراغ الضروري لحركتها. في لغة التوسر، سنقول بأن إلحاق الفلسفة بالسياسة يجعلها تعثر على واحد وأكثر من المواضيع، فيما يقول في مكان آخر، وبقوة ملحوظة، بأنه ليس ثمة من موضوع للفلسفة. في نص استشهدتُ به من قبل يقول بأن الفلسفة تتدخل سياسياً في الممارسة السياسية والممارسة العلمية. لكننا رأينا، بمتابعتنا للتوسر، بأن ذلك مستحيلاً. ذلك لأن نتائج الفلسفة هي بالضرورة محايثة ولا يمكنها النفوذ في الداخل العملي لشروطها، سواء كان شرطها السياسي أو العلمي من زاوية نظر فعلها.

من الجانب السياسي، يكون الإلحاق بمثابة تضييع للمسار المتفرد للحقيقة. فلكي يستطيع المرء الإعلان بأن الفلسفة هي تدخل في السياسة، ينبغي أن يكون لديه مفهوماً عن السياسة عمومياً تماماً وغير مُحدد. ينبغي في الواقع إحلال الوجود التعاقبي النادر لما يسميه

سلفيان لازيرز النماذج التاريخية للسياسة، الوحيدة التي تشكل الشروط الحقيقية للفلســفة محل الرؤية السياسية التي تنفذ من خلالها موضوعة philosophème. من الواضح أن ذلك ما تم لعب دوره في جهاز التوسر عبر المطابقة المحضة والعادية ما بين المراس السياسي وصراع الطبقات. فــلا ماركــس ولا لينين لم يعلنا عــلى أن الصراع الطبقــي بحد ذاته par elle-même يمكن مطابقته مع الممارســة السياســية. أن الصراع الطبقي مقولة للتاريخ والدولة de l'Histoire et de l'Etat، كما أنه لا يشكل سوى في ظروف متفردة مادة سياســية matière politique. فتحريكه باعتباره مسنداً للإلحاق ما بين الفلسفة والسياسة، سيكون الصراع الطبقي محض مقولة عادية للفلســفة، واحداً من أسماء الفراغ الفئوي الذي تنطلق منه. وهذا ما يمثل، ينبغي الاعتراف بذلك، انتقاماً للمحايثة الفلسفية.

لكن الصعوبة القصوى، ما زلت أرها حينما يكرر التوسر بأن الفلسفة تدخلاً سياسياً «تحت شكل النظرية». ما قضية هذا المبدأ الشكلي، الذي يبدو وكأنه ما يميز التدخل الفلســفي عن ســواه من «الأشــكال الأخرى» للسياســة؟ هل ينبغي التفكير بأن هناك «شكل نظري»، وما هو بالدقة؟ هل هو الحزب الشيوعي الفرنسي؟ أو التحرك العفوي للمتمردين؟ فعالية الدولة؟ لا يمكننا الأخذ بهذا التمييز. في الواقع، تشــكل سياسة التحرير من طرفها إلى طرفها الأخير موقعاً للتفكير. ومن الاعتباطية فصل جانبها العملي عن جانبها النظري. فمسارها، كأي مسار آخر للحقيقة، هو بمثابة فكر تحت شروط وقائعية، وفي مادة تتمتع بشكل موقف بعينه matière qui a la forme d'une situation.

في العمق، وذلك ما كان يعوز التوسر، وضاع منا في 1968، أو لنقل ضــاع منا منذ مطلع ســنوات 1980، لكننا نراه اليــوم، يتمثل بالاعتراف

الواضح بالمثول الفكري في كل شروط الفلسـفة. ذلك لأنه هناك قانون لم يكن التوسر يراه فقط أحياناً وإنما كان ينسـاه أيضاً أحياناً: من الممكن التفكـير بمثول نتائـج وتأثيرات الفلسـفة إذا ما فكرنا بمثـول كل طرق الحقيقة التي تشرطها، لاسـيما المحايثة -التي يسـميها سـلفيان لازيرز الداخلية- للسياسة.

لقد أشـار التوسر، بل طور كل ما نحتاج له من أجل تحرير الفلسـفة مـن تكرارها الأكاديمـي، ومن الفكرة التعيسـة عـن نهايتهـا. أن غياب الموضـوع، والفراغ، والإبـداع القطعي، وكذلك مثـول التأثيرات تحت شروط، والعقلانيـة النسـقية rationalité systématique، واللىّ أيضاُ، كل هـذا نعثر عليه في عملـه وباقي. أن الإحراج الذي خلقه ذلك الجهاز في إطار منطقـين متعاقبين والمتناقضين كليهما، مـا داما أنهما يمثلان منطقيات الإلحاق. غير أن هذا التناقض يعلمنا على الأقل بأننا لن نخرج عن التنظير théoricisme عبر التسييس politicisme، ولا من الباقي عبر أسـتطيقيا وأتيك esthétique et étique الآخـر. يتعلق الأمر بفك رباط الإلحـاق في عمل التوسر، أي تحرير المحتوى الشـامل لإبداعه. المنهج الذي أقترحه يمكن اختصاره في بضعة أمثلة، قدم هنا أربعة منها.

- توسـيع مجال الشروط بحيث تشـمل كل مواقع التفكير المحايثة، صعوداً نحو الوقائع المتُفردة، والحقائق المختلفة. ليس العلوم وحدها وأنماط السياسة وحسب، وإنما أيضاً الفنّ والمغامرات الحبية.

- إدراك الـشروط، العلم، السياسـة، الفن والعشـق، ليس باعتبارها أجهـزة للمعرفـة، أو التجربة، وإنمـا كمجربات للحقيقـة. ليس كنظام خطاب، وإنما كأنواع وفاء حيال الواقعة. يُعارض التوسر مقولة الحقيقة التي يتعامـل معها باعتبارها مثالية. أنه يطابق ما بين المعرفة والحقيقة.

وذلك ما يُشكل في الواقع الأثر الحقيقي لديه عن التقاليد الإبستمولوجية الفرنسـية التـي شرع، في مكان آخر، بتهديمها. ولذلـك أيضاً يردم هذا المفكـر، الموضوع بقوة في أفـق وقائعي العصر؛ يـردم الطريق نحو الفلسفة عبر فكرة الواقعة بحد ذاتها.

- القول بأن الفعل الفلسفي لا يكمن لا في التمثيل la représentation، لالا في التأمـل méditation. يكمن ذلك الفعل في قبض بعينه une saisie، وبالتـالي أن تكون هناك هزة بعينها un saisissement. يقبضُ علينا ذلك الفعل ما أن تكون ثمة من حقائق.

- الاحتفاظ بالبعد الطرحي dimension soustractive للفلسفة. تتمتع الفلسـفة بإتيـك اختلاس نحوها ما كان يعيقها مـن أدعاء مُتدخل في ما هو أبعد منها. كذلك ينبغي عليها أن تقول في كل لحظة، عبر المفردات المُتجددة لكلامها، بأنها لم تكن ولن تكن لا سياسـة، ولا علم، لا فن ولا انفعـال passion. لكنهـا الموقع الذي ندرك فيه بـأن هناك حقائق في السياسـة، في العلم، في الفن وفي العشق، وبأن تلك الحقائق متناغمة مع بعضها. فعل تدير عبره الفلسـفة الزمان نحـو الأبدية، باعتباره هذا الزمن الذي يتم فيه الرهان على تلك الحقائق.

عبر هذه المبادىء، يشـاطر التوسر تمامـاً في قناعته، قناعة كان قد عارض بفضلها الفكرة التي تقول، وإن كانت ماركسـية، بنهاية الفلسـفة. قناعة الوجود الذي لا يمكن تفاديه للفلسفة.

كذلك ينبغي الإشـارة إلى أن التوسر كان الوحيد تقريباً الذي عبر عن قولة، في تلك الأعوام الموسـومة بقوة بدمغة ضد الفلسفة antiphilosophie، والمفتوحة على المواضيع التي تربط ما بين العدمية الكونية وهيمنة العلوم الإنسانية، تظل بالنسبة ليّ حاسمة وتُثير النقاش. يتعلق

الأمر بالإعلان عن: ثمة من فلســفة. وحتى أفضل من ذلك: هناك فلسفة عبر شــكل العقلانية. بهذا المعنى كان، عــلى عكس لاكان Lacan، فوكو Foucault، أو على عكس دريدا Derrida، وجميعهم ضد فيلسوف -anti philosophes، كان هو، نعم، الفيلســوف. ولم يلتزم بالقول أن هناك فلسفة وحسب، وإنما أيضاً سيكون هناك دائماً ثمة من فلسفة. أنه دعمَ، في العمق، la philosophia perennis.

ذلــك لأنه كتــب، في الأطروحة رقم 11 عن فيوربــاخ Feuerbach، والتــي أعتقد بأنها صالحة لختــم ذلك الأمل، ما دام أنــه من الصحيح القــول بأنه هناك لحظات لا يكون فيها الأمل شــيئاً آخراً ســوى الاعتقاد بالديمومة:

هل توعد تلك العبارة بفلســفة جديــدة؟ لا أعتقد ذلك. لن يكون من الممكن حذف الفلسفة: تبقى الفلسفة هي الفلسفة.

جان فرنسوا ليوتار Jean-François-Lyotard (1998-1924)

حينما يستدير فكري نحو الآثار، الكتابات، أو حتى جسم ووجه، أو لنقل جمال وإغواء جان فرنسوا ليوتارد، فذلك يحدث دائماً في الليل؛ حيث يكون الليل هو المهيمن، ويغدو النهار شيئاً فشيئاً غير قابل للتفكير، وحيث يكون هناك، أو لا بد وإن يكون هناك، الرسم الذي لا يمكن التعبير عنه لما كان يمكن أن يكون عليه الصباح.

في كلامي عن كتاب «نزاع» différend، وجدتُ هذا العنوان، المُستعار من الترجمات اللاتينية للإنجيل: « Custos, quid noctis »؟ «أيها الحارس، ما هو شأن الليل»؟ بأي ليل يتعلق الأمر؟ ذلك الذي قدمَ، أو وقعَ، على السياسة باعتبارها نوعاً من الأنواع. يشكل ذلك أحد المواضيع المُلحة لهذا الكتاب: ما حصلَ لنا، هو فهم أن السياسة ليست نوع من الخطاب un genre du discours، لأنها تعددية الأنواع، أنها الكائن الذي هو ليس الكائن، وإنما «الموجودات» des « il y a ». أو أنها أيضاً «واحدة من أسماء الكائن الذي هو ليس بالكائن». أن هذه الليلة، وفقاً لليوتارد، قد أصبح بمثابة مكاننا من الآن فصاعداً: ما بذل من أجله بصورة مطلقة خمسة عشرة عاماً من عمره، وأنا أكثر من ذلك بكثير، لم يعد سوى أحد أسماء الكائن الذي هو ليس بالكائن. يمكننا، إذا ما شئنا، فهم هذا بأن السياسة هي كل شيء، لكن وفقاً لانتشار مُتنافر -dissémination hétérogène يُحرم أن يُكرس له المرء وجوده، ويمكن قوله بالطريقة التالية: السياسة لا شيء la politique n' est rien، لم تعد شيئاً. علينا أن لا ننسى، لا ننسى دائماً، بأن جان فرنسوا لويوتارد، في تعقيبه

عام 1984 على كتابه «الاقتصاد الليبيـدي» Economie libidinale، قد تحـدث عن «اليأس التائه الذي يعبرُ عن نفســه فيه». أن ذلك اليأس هو يأس من السياســة التي تمر. كذلك لدينـا تعقيباً كان قد أدلى به في عام 1974، عــن كتابه «انحراف انطلاقاً من ماركس وفرويد» Dérive à partir de Marx et Freud؛ تعقــبُ على كلمة انحــراف ذاتها. «انحراف»، ليس ضد المنطق الديالكتيكي للحصيلة وحسب، وليس للعقل Raison فقط: «لم نكـن نرغب بتحطيم كتــاب رأس المــال Kapital لأنه غير عقلاني، ولكن «لأنه كذلك»؛ وليس لأننا ضد النقد وحســب: «لا بد من الانحراف خارج النقد». بل أكثر من ذلك، يُشــكل الانحراف بحد ذاته نهاية للنقد». لكن في العمق، انحراف يرافق، يُتمم، ويشدد على الانحراف السوداويّ mélancolique لرأس المال نفسه.

يُمكــن لجان فرنســوا لويوتارد القول -وهذه هي السياســة باعتبارها أحد أســماء الكائن الذي هو ليس بالكائن، وتلك هي الليلة التي يحرسها فكر بعينه:

مــا أنجزه الجيل الجديد هو شــكوكية رأس المال Kapital، وعدميته. ليس هناك من أشــياء، ليس هناك من أشــخاص، ليس هناك من حدود، ليس هناك من معارف، ليس هناك من مُعتقدات، ليس هناك من ســبب للعيش/الموت». كان لا بد وأن جان فرنسوا ليوتارد قد واجه بقسوة غياب العيش/الموت هذا، والتفكير فيه. وبقى هناك، باســتثناء الحب بطبيعة الحال. لكنه كان يخص الحب دائماً بمكانة استثنائية، حتى وهو في ذروة تنكره الســياسي. عندما تكلم عن نفسه وعن صديقه بيير سواري Pierre Souyrie، يذكرنــا ليوتارد بأنهما قاما، لمدة أثنــى عشرة عام، «بتكريس وقتهم وكل إمكانيات فكرهما وحركتهما للمشروع النقدي وحده والتوجه

الثوري الذي قاد المجموعة» التي تحمل اسـم «الاشتراكية أو البربرية» « Socialisme ou barbarie ». ويضيف: «كل شيء آخر، باستثناء الحب، بدا لنا غير جدير بلحظة واحدة من تسلية تلك الأعوام».

«مـا عدا أن يحـب المـرء». بالتأكيـد، فملاحظاته الأخير عـن القديس أوغسـتين saint Augustin بمثابـة صدى لذلك الاسـتثناء. لكن، في ما يتعلق بالباقـي، بذلك النكران الذاتي الرهبانيّ، الحيويّ، المُكثف، تحت اسم السياسـة الثورية، ينطوي على ما يشبه الخسارة، شيء ما كالدفن، خسـارة لا تني بالتوسـع كلما كانت، شـيئاً فشـيئاً، تتمدد وتأخذ شـكل القيادة. مـا يقتضيه الليل، ليل بعينه. وهكذا كان الأمر، في عام 1989، حينما كتبَ مقدمة لنصوص عن الجزائر، حيث كانت تصريحاته المباغتة. أولاً «كل شيء يشير إلى أننا قد انتهينا من الماركسية كأفق ثوري، وبدون ريـب من كل أفق ثوري حقاً». و، باقتراب أكبر من صيغة الأوامر: «يجب التخلي عن البديل الراديكالي للرأسـمالية». أن مفردة «يجب» « doit »، دلالة الضرورة مُشدد عليها داخل النص.

يُشكل فكر ليوتارد تأملاً طويلاً، مُعذباً ومعقد من حول هذا الواجب، الذي يعتقد بأننا مسئولين عنه. واجب تحمل الليل دون انهيار؛ وذلك ما يمكـن قوله أيضاً بطريقة أخرى: كيف يمكن المقاومة بدون الماركسـية، أي بـدون ذات تاريخيـة موضوعيـة sujet historique objectif، وربما أيضـاً، مثلما كتبَ ذلـك، «دون نهايات محددة»؟ أين سـيكون من الآن فصاعـداً موقع الوفاء الـذي لا يُتنازع من حوله، إذا ما كانت السياسـة كاسم مهجور؟ وأين أيضاً سيكون الانحراف عن ذلك الليل؟

هنـا وعـلى عكس الليـل كإصرار أعمى ويُعمي لكتـاب رأس المال le Kapital، هنـاك الثغرة المتُعذرة للصباح. في النهاية، حميمية شرسـة،

عبر أسـماء مرتبطة بالطفولة، بالقانون الشـموس السحيق. وربما عبر كل لائحة الأسـماء التي كونت الدرع الفلسـفي لجان فرنسوا ليوتارد في الثلاثين عام الأخيرة.

حتى كلمة «ماركسية» التي يشكل مسحها أحدى المعطيات الأساسية لليـل، وغيابها عن فكره، يقدم خدمة لكسر المضـاد للنظري antispé-culative، حتى هذه المفردة يمكنها الاسـتدارة، ومن ثم تسـمي حراسة الصباح. وفي مـا يتعلق بكتابه «نزاع» مع صديقه بيير سـوراي، وضمن مراس النزاع هذا، يكتشـف ليوتارد أنه في اللحظة ذاتها التي تصبح فيها الماركسـية «بالية بغموض»، في اللحظة التي تغدو فيها بعض تعابيرنا «غير قابلة للنطق»، حينئذ نسـقط من فوقه، تحت اسـمه، على «شيء ما، على تأكيد بعيد، الذي لا يفلت من الدحض وحسـب، وإنما أيضاً من الشـيخوخة، ويظل محافظاً على تسـلطه من فوق الرغبة والفكر». ومن ثم لكي يختم عبر مقطع حاسم من وجهة نظري:

لقـد جربـت، مع دهشـتي، ما يتجاوز في الماركسـية أي دحض ويجعل مـن كل مصالحة، ولو على الصعيد النظري، خداعاً: هناك أنواع عديدة من الخطابات التي لا يمكـن المقارنة بينها يتم لعبها في المجتمع، وليس بمقدور أي منها استنسـاخ الكل، ومع ذلك، هناك على الأقل واحد منها، الرأسمالي، البيروقراطـي يفرضُ قوانينه على البقية. أن هذا الضغط، الوحيد الراديكالي، الذي يمنـع الضحايا من الشـهادة ضده، ولا يكفي فهمـه وإن يكون المرء فيلسوفاً له، وينبغي تحطيمه هو أيضاً.

يقـول هذا النص في العمق كل ما من شـأنه السـماح للفكر، ضمن الليل، الحفاظ على قوة الصباح. أسمحوا لي بتعداد تلك الركائز، أو أنواع الحظ هذه:

1 - قبــل كل شيء -ومــن حــول هذه النقطــة أتفق بعمق مــع ليوتارد، أتفاق جوهــري-، هناك المُتعدد. مهما كان تماثل وفرض الليل لنفســه، لا يمكنــه من القدوم إلا على ما هو متنافر ومتعدد. الوجود ذاته مُتعدد pluriel. مــن المقطع 132 من كتاب «نــزاع» نقرأ: «إجمالاً، هناك وقائع: شيء مــا يحدث ولا يُشــكل حشــوا لما قد حدثَ». وهــذا ما يمكن قوله أيضــاً بالطريقة التالية: هنــاك تفــردات singularités. ما هو مبعثر في صيغة الســؤال: هل يحدث؟ أو أيضاً: هناك أســماء شخصية حقاً. وفي مقطــع 133: أعني بتعبير «من قبل العالم» تيار الأســماء الشــخصية». ما هو خاص في الأســماء الشــخصية هو أن أية عبــارة لا يمكنها الإدعاء باستنفادها لتعدديتها.

2 -لا شــك أن الضغط الذي يمارســه خطاب بعينــه، خطاب رأس المال le Kapital، يفــرض قواعــده على الخطابات الأخــرى. ولأنه ليس هناك من ذات تاريخية-سياســية بديلة، وليس هناك من برولتاريا، لذا لا يمكن لذلــك الفرض أن يكون إلا مــن جانب واحد نوعاً مــا، أو أبدي. أن رأس المال هو الاســم الليلي للوجــود القائم. لكن فرض القاعــدة ما هو إلا سطح الاســتيلاء. انطولوجياً، ما هو غير قابل للقياس في الوقائع، عدم تجانس ما يحدث، لا يمكنه إلا التشــبث persister، الإصرار insister من تحت القاعدة التي تأمر باختزاله sa réduction.

أن هذا الدافع هو ما يجعل «الماركسية» أي الاسم السياسي بالنسبة لليوتارد تبقى، أو يمكنها البقاء، كبقاء غيرها، وكل سياسة معزولة أيضاً، باعتبارها الاسم الاقتصادي الذي لا يلين intraitable.

لقــد وصفَ هذه الحركة ســلفاً في كتابه «انحراف انطلاقاً من ماركس ففرويد». كان الأمر يتعلــق، بنقد موضوعة البيروقراطية والفاعلية -effi

cacité، الــذي أتفق تماماً معه. قدمَ ليوتارد الأطروحة القوية التي تقول بأن مــا جعل الأحزاب والمجاميع الثورية تخــسر كان «الامتياز المُعطى للفعــل التحويليّ». وهذا ما يمكن قوله بلغتي اليوم: لا تنتمي السياســة لنظام الســلطة، وإنما لنظــام الفكر. أنها لا تهــدف إلى التحول، ولكن لخلق ممكنات ســابقة لم تصاغ. كما أنهــا لا تنتج عن المواقف، ما دامت أنها تخضعها لقانون التقادم prescrire.

لكن من فوق هذا العمق الذي ما يزال نقدياً، ما الذي يريد أن يُظهره ليوتارد؟ ما يُطلق عليه اســم «جهاز آخر»، والذي يقول عنه مقابل رأس المــال Kapital، «في علاقة غير ديالكتيكية، ولا نقدية، وإنما عدم تآلف incompossible».

هنا تكمن دون أي شــك المشــكلة المركزية للحداثــة. ما هي العلاقة السلبية؟ ما هي تلك الغيرية altérité اللاديالكتيكية؟ ما هو عدم التآلف اللانقدي ذاك؟ هناك طريقان، مع خلفيتهما:

-طريــق النفــي التفاضــلي، الفــراغ بلا محمــول، تعدديــة تتفق مع الرياضيــات mathématisable بــلا تمييــز indifférente. تكون العلاقة حينئذ الظهور المنطقي المحض. أما السياسة، فتبقى في قوتها النهارية، فهي ليســت بحاجة لأي ذات بديلة. تُشــكل «برولتاريا» اســم التفردات المختلفــة والمتعاقبة، وليس اســماً للقوة التاريخية. ذلــك هو الطريق الذي أســلكه أنا، والذي أنتقده ليوتارد دائماً باعتباره مُطابقة قاتلة لجمل وصفية وعبارات معيارية، أو الاحتفاظ بطريقة مقلوبة على السرد الراحل عن هذا العالم Récit défunt.

- أمــا الطريق الثاني، المُشــترك من حيث مبــدأه بين ليوتارد ودولوز، فيستعير العلاقة الخالية عن أي نفي، الغيرية اللاديالكتيكية، ضمن الجهاز

الحياتي لبرغســون، أو الديمومة النوعية. على سبيل المثال: «هناك نظر وإنتاج للكلمات، عملية، أشكال، بإمكانها أن تكون ثورية بلا ضمانة إذا ما كانت تتمتع بحساسية كافية بحيث تنحرف وفقاً للتيارات الكبيرة، الغرائز الكبرى la grands triebe، التدفقات العظيمة التي ستقدم لكي تُزحزح لألأجهزة المرئية وتغيير فكرة العملاتيــة ذاتها notion même d'oprati-vité». وكما نرى: يَفترض الانحراف الدفعة النوعية للتيار.

مــن جانــب آخر، مهــما كان التعارض بين طريق المســلمات وطريق الحياتوية vitaliste، فهما لا يفترقان إلا عند نقطة التفكير في العلاقة من دون اللجوء إلى السلبية négativité، وحيث يجري التفكير في اللاقياسي من دون العودة إلى أي ترانســندنتال القياس. أن الملمح الصباحي لليل، أي مــا ينبغــي على الفكر وضعه تحــت رعايته، يكون حينئــذ القول بأن هناك تعدديات قابلــة «للتآلــف» « compossibles »، ولكنها «لا تفكر معــاً» « incopensables »، حســب الصيغة التي اقترحهــا ليوتارد كما اقترح تعبير الرهان على الانحراف.

هنــاك مُتعــدد إذاً. وهناك ما لا يُقاس، ولا يلــين. حينئذ، بعود ثانية، في نهاية ذلك النــص، الدافع الذي أعدتُ مفصلته هنا، دافع التحطيم destruction: «لا يكفي فهم هذا الضغط وصيرورة المرء فيلســوفاً له، بل ينبغي تدميره».

علينــا التوقــف عند هــذه النقطة. ما يفصل الفلســفة عن ما يقتضيه خطأ ما، أو ضغط بعينه، يعبر عن نفســه بكلمة: «تدمير» « détruire ». «هنــا أيضاً التدمير» هو ما يتجاوز الفهم الفلســفي. وإذا لم يكن لذلك «التدمير»، أو لم يعد يتمتع باســم «ســياسي»، ما هو اسمه أو أسمائه الأخرى؟ منْ الذي يقوم، في هذا الليل الذي نحن فيه، والذي هو أبطال

ومسح للسياسة، بواجب حراسة الصباح عبر استنفاده وتحطيمه لليل؟ في العمق، ليس هناك بالنسبة ليوتارد سوى سؤال واحد: ما هو، أين، وكيف ينطلق الغضب la couleur؟

لعزل هذا السؤال، ينبغي على المرء أن يتخلص صباحاً عن تماثلية الظل l'uniformité de l'ombre. التماثلية التي تكملها أسماء رأس المال le kapital والبيروقراطية. تخلص يجري فيه الكلام عن التحطيم. أن ذلك الخلاص بمثابة تاريخ طويل، شخصي وجمعي في آن معاً، المنسي تقريباً، والذي يشكل فيه فكر ليوتارد كله الرافعة، الحصيلة، والرصيد المفهومي le solde conceptuel.

نعم، أريد تقديم مديحاً لما كان اسمه في لغته شكلا figure. أن جان فرنسوا ليوتارد، الذي بالنسبة له ليس هناك ما أكثر جوهرية من توحد فكر عنيد ومرهف، ونقد راديكالي، أي الممارسة العملية التي تكون مرجعيتها هي المعمل l'usine. بودي هنا تقديم المديح ليوتارد على موقفه من أضرابات معامل رينو بيلونكور للسيارات Renault Billancourt التي انطلق منها كل شيء، ما عدا الحب، كما نوهت عن ذلك سابقاً. كما كان عددنا، لكي نرى ليس لأسبوع واحد، ولا حتى ثلاثة أعوام، بل خمسة عشرة عاماً وأكثر، كيف كانت حركة الفلسفة تقاس بالقوة، الحياتية والمفكرة، لكي يتم اجتماعنا الصغير مع بضعة عمال؟ كم عدد أولئك الذين كان بمقدورهم الكلام بصوت مرتفع وحر، مثلما فعل فرانسوا ليوتارد حتى عام 1989؛ للكلام عن «بضعة عمال، بضعة موظفين ومثقفين، الذين تجمعوا بغية إدامة النقد الماركسي، النظرية والممارسة، للواقع بما فيه عواقبه المتطرفة»؟

وهذه ربما واحدة من الوسائل لتمييز ما كان يطلق عليه اسم: شكل،

فيما كانت تسميته في كل مكان صورة.

حينما كان سارتر، الذي تلاعب بذهنه بني ليفي Benny Levy واليسار البرولتـاري، وجعله يصعـد من فوق برميل في معامـل رينو بيلينكور، كانـت هذه مجرد صـورة. كما كان كلامه مُعد مسـبقاً ليـترك أثراً يمكن تناقله، واسـتغلاله من قبل الأعـلام. أنه امتياز دعـائي. فيما كان هناك ولعدد من السـنين تكثيـف للفعل والفكر من حـول كلمة «معمل»، أي حينما كانت هناك حراسـة الصباح، فهذا يكون بمثابة شـكلاً، بلا صورة، ولا يمكن لأي وسـاطة إعلامية تقبض عليه. من حق ليوتارد تماماً القول، وبلا أي فخفخة، ما يمكن قوله عن تلك الأعوام «لقد التزمت المجموعة بالزهد المتمثل بمحي نفسها لصالح الكلام المُعطى للعمال».

ذلـك مـا بودي الترحيب بـه: أن يكون صباح الفلسـفة معملاً؛ ليس بالمعنى المادي الثقيل للطبقة، أو الطليعة، أو الشعب بحد ذاته، ولكن على العكـس من ذلك بمعنى المدار الخفيف، العناد من أجل الوضوح، الانحراف، الانطلاق، الغيرية اللاديكالتيكيـة، والعلاقة اللانقدية. وعلى العموم، وفقاً للسياسة باعتباره إبداعاً، وقبل كل شيء خلقها لأماكن غير محتملة، وتواصلات غير مرئية.

«بمـا فيهـا عواقبها المتطرفـة»، يقول ليوتارد. إليكـم المبدأ التالي: الحفاظ على العاقبة، مهما كان تطرفها في نظر الرأي السـائد، والمعقد فلسفيا. وهذا ما يُشـكل في نظري حقيقة ما une vérité quelconque. ذلك لأن كل حقيقة تنسـج نفسـها من تطرفات بعينهـا. ليس هناك من حقيقة إلا متطرفة Il n' y a de vérité qu'extrémiste.

أي انقطاعـات كان عـلى ليوتارد تحملها، عـبر عواقبها المتطرفة. في الخلفية: الانقطاع الواضح لتروتسـكي مع الإرهاب السـتاليني le terro-

risme stalinien، في أعوام الثلاثينيات. ثم القطيعة مع ذلك الانقطاع، في مـا بعـد الحرب، مـا دام التروتسـكية، مثلـما يذكرنـا بذلك، «لم تتمكن من تحديد طبيعة الطبقة في المجتمعات التي يطلق عليها اسـم الشيوعية». وذلك ما يؤرخ دخوله في مجموعة «الاشتراكية أو البربرية»، عـام 1954. وكذلك الاضطراب من مغادرة كلود لفورت Claude Le-fort للجماعة. وفي عام ذ960، شرعت أولى الشـكوك من حول السياسة باعتبارها اسـم شـامل nom générique، أو مصـيري destinal لما لا يمكن التعامل معه.

ويبقـى من الصحيح القول بأنـه لم يقم «بأي خطأ حيال البرولتاريا، ولكن حيال نفسـه هو». لكن المشـكلة التي تُطرح اليـوم إزاء التفكيك العميق للفاعليات والمُثل، تكمن بالدقة في معرفة أين، وعبر أي وسـائل يمكن للمرء التعبير عن نفسه، وتنظيمها لكي يتنازع مع المشروع الثوري.

فكرة سياسية بعينها تموت في المجتمع. وهذه بالتأكيد ليست «دمقرطة» النظام، التي يطالب بها اختصاصيو سياسـة البطالة، أو خلق «حزب اشتراكي كبير وموحد»، الذي لن يكون سـوى تنضيد إخفاقات «لليسـار» التي تعيد الحياة لتلك الفكرة. كل هذا يخلو من أي أفق، شيء صغير مقارنة باتسـاع الجوانـب الحقيقية للأزمة». لقد حان الوقـت للثوريين الارتقاء إلى مصاف عمل الثورة.

حيـث نلاحظ بأن جذر الـذي لا يُقاس يكمن في عجز المرء من قياس نفسه به.

في عـام 1964، أي حينـما حدث الانشـقاق الكبـير في المجموعة، وانشطرت من جانب مع كورنيليوس كاسترو ديز Cornelius Castoria dis، ومن الجانب الآخر «السـلطة العمالية»، الذي أنضم إليها ليوتارد، وإن

كان ذلك مع تنامي شكه.

في عام 1966، يُقدم استقالته من جماعة «سلطة البرولتاريا». التمزق مع الصديق المعلم بيير ســواري. وفي عام 1968، يصبح من الواضح، بالنســبة لليوتارد، بأن البرولتاريا تشكل في أفضل الأحوال حارس خلفية ثقيل، وبأن الذات المفترضة لا شــكل لها، والتاريــخ تائه. وذلك ما قاله شعرياً في نصه «الرغبة المتحركة» « Désirvoloution ».

بيــد أن الفــراغ يشــكل جوهر التاريــخ الذي نرمي عــبره أحجارنا في غياب المرجع أثنــاء الليل بالتلمس عنف المعنــى الغائب violence du sens absent ســؤال مخلوع البلاط مقذوفاً من تحت كل مؤسسة للنفي مُتحديــاً ما يقمعــه أو يمثله تحت حركته يســقط الخطــاب الورع لجنة السياســة سواء كانت سياسة اليوم أو غداً بما فيها من غرور، لأنهما لم يريا هذا الذي يشرعُ ليس أزمةً تقود إلى نظام آخر أو منظومة عبر مسار ضروري بحيث يكون الآخر الذي يشتهيه ليس آخر الرأسمالية لأن جوهر الرأســمالية يكمن في رؤيتها لآخرهــا فيها هي ومن ثم القبض عليه كونه الذي يرغب وكان يرغب وسيرغب صراحة فيها أنه آخر ما قبل التاريخ الــذي نحن فيه مقيدين بسلاســل الحديد صرخــة الإخفاق المكتوب cri déchu en écrit صور خاضعة موســيقى مُعزية إبداع ممنوع أو ممنوح براعة الاختراع لعبة مشــطورة على اثنين الشغل والتسلية معرفة التسلق من فوق الجليد كعلم في الحب والجنس والعين المفتوحة للمجتمع في وسط العين الإغريقية تُســتخدم سياستهم وتملأ بالرمل وذلك ما كانت تشير إليه بداية فتح عين التاريخ التي لا يقدرون على رؤيتها.

وذلــك ما يمكن ترجمته عبر الســؤال التالي: أين هــو اللون؟ أن هذا الســؤال هو نمط الســؤال الصباحي: مــا هي العين المفتوحــة؟ انفتاح

العين على فكرة ما؟ لمحة بصر، برق بالكاد؟ فكرة: بالكاد سـحابة، وهذا ما يقوله، لنصغي له:

إنَّ الأفـكار ليسـت ثمار الأرض. وليس لها مـن مخازن حفظ على هيئة قطاعات في سجل مساحة كبير اللهم إلا من أجل راحة البشر. الأفكار سحب. ومحيط السحابة لا يمكن قياسه بدقة.

انفتاح العين على سـحابة ما هو ترافق حركتين يمكن قلب أحدهما على الأخـرى، الأولى خفقان، انفتاح/انغلاق. والأخرى زحزحة مكان كشـكل. لم يكل ليوتارد في بحثه عن نقطة القلب تلك، والتي تضبح أيضاً وكأنها تلاقي. هنا حيث العين انفتحت على شكل السحابة غير المُحتمل.

كذلـك يمكننـا القول: فعـل التفكير هو حذف النـزاع غير المتناغم الخارجي والنزاع الداخلي. لا يمكن تعزية لا السـحابة ولا العين، سـواء كان ذلـك في مـا بينهما أو فيهما. يتواصل تحول الشـكل بلا حدود، ولا يمكن أبداً للمفتوح ouvert أن يشرع، حتى وإن كان بطريقة سـلبية، من المنغلـق du fermé. تلك هي النقطة اللاديكالتيكية، التي ينبغي القبض عليهـا، خفقان، زحزحة وفي النهاية: واقعـة الذي لا يلين événement de l'intraitable، خفقان غاية في التشـفير مرتبط بالزحزحة. معجزة un miracle. فالفكـرة، في نهايـة الأمر، ما هي إلا معجـزة، ولهذا لم يكف ليوتارد، بل أكثر فأكثر، عن رؤية مكانها في تفرد الفن قبل أي شيء آخر. رسم، شـكل، أو بالأحرى: هناك حيث ينازع التشكيلي الصوري figural contre pictural.

لكـن ينبغـي تكرار قـول ذلك: أن كلمة «ماركسـية» بحـد ذاتها كان بإمكانها تسـمية النقطة اللاديالكتيكية، القلـب. لنصغي للطرف النهائي لنص رحلات Pérégrinations:

كانت الماركسـية حينذاك الذكاء النقدي لممارسة التمزق، بالمعنيين: تعلـن عن التمـزق «في الخـارج»، في الواقع التاريخـي؛ والتمزق «في الداخل» داخلها، كونه نزاع، يُحرم ذلك الإعلان في أن يكون شـاملاً مرة وإلى الأبـد. هذا الإعلان بحد ذاته ليس دحضـاً، أنه وضع الحقل الذي يجعل هذا الأخير ممكناً.

ممارسـة تذهب بالاتجاهين، أي ممارسـة غير موجهة. أنها المسـند، حسـب ليوتارد، الذي تبحث عنه الفيلسـوف، بعـد أن تخلى عن سردية البرولتاريا Récit prolétaire.

لا شـك أن نزاعنا ذاك يرتبطُ بأني التزم أكثر منه بمسار الحقيقة، ضد المعجزة، ضد الأشـكال، الرياضيات، ضد اللغـة والقانون، مع القرار، ضد الوصـول، مع التوجه، ضـد القلب، مع المعمل كموقع سـياسي، وضـد المعمـل باعتباره مكان الـذات التاريخية. ربما كان سـيقول بأني صوري pictural وليس تشـكيلي figural. سـميك بعـض الشيء، وغير مُلحق كفاية. حداثوي moderne، أيضاً.

كانـت بيننـا علاقـات غاية في الاضطراب لوقت طويـل. فما بعد 68 كان عنيفـاً، غاضباً، وشـاقاً. لم يكـن لدى ليوتارد سـوى الاحتقار حيال الماويـة maoïsme، التي كانت تلهم تحركاتنا الصاخبة. لتتأملوا إذاً! منذ عام 1958، كانت جماعة «الاشـتراكية أو البربرية» قد نشرت مقالاً كبيراً لسـواري تحت عنوان: «الصراع الطبقي في الصين البيروقراطية». كانت البرهنة، الماركسـية الصارمة، على دجل الماويـة من اختصاص ليوتارد وأصدقائه. وذلك ما لم يجعل الأشياء أكثر بساطة، لتصدقوني. كذلك لم تتيسر الأمور، عبر القليل من الإيمان الذي كان يخص فيه دلالة رئيسـية بعينها، دلالة تعبير «الجماهير»، أو المُعطى ضمن خط الجماهير، حركة

الجماهير، وديمقراطية الجماهير. لقد كتبَ في أكتوبر 1972:

لا تقولــوا بأننا نعرف ما ترغبُ فيه «الجماهير». لا أحد يعرفُ ذلك، ولا هي أيضاً. لا شيء ســتغير لو كنتُ أنتم يا خدمة رغبة الجماهير قد ســلكتم بما يتطابق مع معرفتكم، وأخذتم قيادتها.

نعم، كانت بيننا هوة سياســية. وفيما بعد، كانت السياســة بالنســبة له قد انســحبت كمكان مُتميز الذي يظهر فيه مــا لا يمكن التعامل معه l'intraitable. أمــا بالنســبة لي، ولأنهــا واحــد من إجــراءات الحقيقة، التي لا يمكن اســتنتاجا من التفردات الوقائعية، تظل السياســة، ومعها المعمل. وبدفعة واحد، كان نوع من الســلام ممكناً، وكان في ما بيننا، على مســافة باســمة ولا يمكن ارتيادها، ما كان يســميه «تعاطف» ضمن إهداء بعض كتبه. كان أجدادنا الفلاحين، ينبغي قول ذلك، ينحدرون عن قرية ضائعة في أحدى مقاطعات لوت-لوار Haute-Loire. وكان اســمها موديرس Moudeyres، وفي مقبرة موديرس لم يكن هناك ســوى أموات باديو Badiou وليوتارد Lyotard، المتُصالحين ليس بحكم الموت، ولكن بسبب سماكة العصر، الذي لا تُسبر أغواره.

أمــا اليــوم، فأنا أرى نزاعنــا بطريقة محددة وأكثر دقــة، وهذا ما لا يُضعفه، وإنما على العكس من ذلك. يتعلق الأمر دائماً، مثلما هو بالنسبة لدولوز، في المحايثة والمتُعالي. واحدة من التعبيرات القوية، التي حدد بموجبها ليوتارد، في كتابه «نزاع»، شرط الفلسفة هي التالية: «أن الجملة التي تصوغ الشــكل العــام لعملية العبور من جملــة إلى أخرى تخضع هي نفســها لعملية العبور تلك». وهذا ما سيقوله أيضاً، ضمن لغة كانط التي تؤثر عليه، شــأنه في هذا شــأن كل أعداء هيغل Hegel: «أن تركيب السلسلة يُشكل هو نفسه عنصراً ينتمي لتلك السلسلة».

طيــب، كلا. ذلك ما لا اعتقده أنا. هنالك زيادات excès، ما هو خارج المكان hors-lieu، الفاصل l'écart. وإذا ما تمت تسميته بالمتعالي، فهذا أســوء. أن المثال الأكثر ســطحية هو أن تركيب synthèse ما يُشكل رقماً تاماً مُحدد ليس رقماً تاماً مُحدداً، وإنما جوهراً لا يمكن بالدقة بلوغه. أن مبدأ المحايثة لما يتكرر، أو يعقب، لا يُكرر ولا يَعقبُ.

هنا تكمن دون شــك النقطة التي نفترقُ عندها، أما ما يُليق الاحتفاظ به، في هذا الليل، فهو ما كان عليه الصباح. منطق سلسلة الانحراف من جهــة، تعيين نقطة الزيادة من جهة ثانية. المحدودية الشرســة للطفولة من جانب، الإســقاط الــوفي projection fidèle المُســتنفد كله على ما يُقيم الاستثناء من الجانب الآخر.

وفي نهايــة الأمر، ســيكون النــزاع من حول اللامتناهــي l'infini، كما أعتقــد، أو حــول صلته بالمتناهي. مــن هنا يمكن رؤيــة أني أقل عداوة لهيغل منه، ولكن أيضاً أقل اندفاعاً منه للتسليم لكانط في آن معاً لدافع القانــون motif de la Loi، وبــأن الحماس، في نهايــة المطاق، ليس إلا «فرح مؤلم بشدة»، كما كتب ليوتارد.

نزاع من حول جوهر اللامتناهي، وليس حول استخدامه في الحقيقة. فما هو جوهري، في النهاية، وتحت اسم اللامتناهي، يكمن في الحفاظ على الســيادة الإنطولوجية للمتعــدد. في كتابه «نــزاع»، يختزل ليوتارد فكرة حقوق الإنسان. لا «حقوق» ولا «إنسان» جديرين بالذكر، كما يقول عــن حق. كما يقول، بدقته المعهودة، بأن «حرية الآخر» لا قيمة لها هي الأخــرى. وفي الأخير يقــترح، بتعبير رائع أنحني أمامه أجلالا: «ســلطة اللامتناهي» « autorité de l'infini ».

عنـد هـذا الاتفاق بـودي أن أختم اليوم؛ ذلك لأن هذه المشـاركة الفلسـفية تحـت سـلطة اللامتناهي، الـذي يقتـضي القيـام بالرحلة والتهديم، والذي يجبر على ما هو لا فلسـفي. إرغـام قائم بكليته على الفكـر، لكن الفكر وحده لا يُكفيه. ثمة قرار مسـبق أولي في لغتي. وفي لغته، تأثر affect. لقد كتبَ في «نزاع»: «لم تنتهي الماركسـية، كعاطفة نزاع». لنقل: بأن السياسـة باقية، كقرار حازم. وسـيكون لنا نزاع عاطفي مع جان فرانسـوا ليوتارد، مثلما كان رامبو يحب ذلك، المكان والصيغة le lieu et la formule.

جيل دولوز Gilles Deleuze (1995-19925)

ما السبب الذي يجعله، أكثر مما كان عليه قبل عشرة أعوام، معاصراً لنـا؟ من جانـب آخر، ما الذي يجعلـه، هو غير المتوافق أبـداً مع زمنه كفايـة بحيث يكون تلك النـدرة، معاصراً للمسـتقبل؟ لم يكن بالتأكيد «محدثـاً» « moderne » في نظـر الأكاديميين الذين يدفعون حسـاب القـرن العشرين وكأن عقله لم يكن واضحاً إلا عبر النقاش، وكأن قاعات الدراسة اليوم تحقق ظفرها، ما بين الفنومنولوجين الورعين والنحويين الديمقراطيين. عن الفينومنولوجيا، يقول أريك الييز Eric Alliez عن حق بـأن المشروع المتواصل -وأيضاً الأكثر صعوبة- لدلوز يكمن في البرهنة عـلى إمكانية الخـروج منها. وهذا مـا ينبغي فعله، لأنهـا، وهنا أقتبس تعبيره، «قد باركت بإفراط الكثير من الأشياء». أما في ما يتعلق بالفلسفة التحليليـة و«الانعطاف اللغوي»، فقد خصهم بأنواع من مقته، لأنه كان يظن بأن ثمة من موجه نمساوي commando viennois قد جعل بلا ريب أقسـام الفلسـفة في الجامعات تهجر الثراء الفكري لأمريكي لأمرسون Emerson، لتورو Thoreau وجيمس James. وبالنسـبة «للديمقراطية»، لا يمكن للمرء نسـيان إفصاحه الشـجاع والعـادل، لأن الخاصية العامة للفلسـفة وفقاً لدلوز تنطوي إيجابياً على رعب مـن كل فكرة «للنقاش» .« débat »

لكـن مـع ذلك هـذا لا يعني أن يكـون دولوز، الذي أكمـل البرنامج الهايدغري للحداثة، أي «نهاية الميتافيزيقيا» التي لا نهاية لها، يعملُ هو أيضاً لصالـح التفكيكية déconstruction. لقد قال بصراحة أنه ليسـت

لديه أي مشــكلة مع الميتافيزيقية. كذلك لا يمكــن تصنيف دولوز ضمن الجينيولوجيــات العاديــة généalogies ordinaires. لا شــك أنه يضع نيتشــه في مكانة الانفتاح علىٰ عصرنا، كــما يفعل ذلك الكثير غيره، كما يخصه -ولا أظن بأن ذلك يشــكل مصــدر إلهامه الرئيسي- بصفة إدخاله على الفلســفة فكرة المعنى، بدلاً من تلك الفكرة التي قضت عليها أنواع الامتثال، للحقيقة. من جانب آخر، يمثل نيتشه هذا الذي يُشكل سبينوزا ســلفه الذي بارك عليه دولوز كونه «مســيح الفلسفة» وشقيقه الفرنسي برغســون Bergson، وذلــك ما يُدهــش الكثيرين. لقــول الحقيقة، بنى دولوز تاريخ العقائد «المثُــيرة للاهتمام» « intéressantes » (أنه يحب هٰــذه الكلمة) بطريقة متفردة تماماً غير مكرســة إلا له هــو: الرواقيون، ليكرس Lucrèce، برغسون، وايتهد Whithead... لكن من السهيل تعميم هذه البانوروما، بغية جعلها ندبة «للحداثة» العامة.

هل سيكون بمقدورنا حينئذ، كما يمكن لكتاب ما وراء البحر الأطلسي القيام بذلك، القول بأنه واحد من ممثلي (ما بعد الحداثة؟ أو ما بعد بعد الحداثة؟) للفكر القاري، والفرنسي على وجه الخصوص، لأعوام 1960؟ ذلك يعني نســيان أنه، في تلك المرحلة، كان يســبح ضد التيار الســائد. صحيــح أنه تحدث عن البنيوية structuralisme، وعن اللامعنى باعتباره علة المعنــى، وكذلك عن نظرية «الصندوق الفارغ» « case vide ». لقد تقاســم، لكنه أيضــاً صحح بعــض تحليلات موريس بلانشــو Maurice Blancho عن الكتابة والموت. لكنه لم يكن ينتمي لتلك المدرســة، وأقل مــن ذلك بعد عشرة أعوام. كما قام بســجال عنيف مــع لاكان Lacan، وعارضه -حقاً- بتحليله الشــيزوفريني. أما «ماركسيته»، المنسوجة بروح الأخوة مع غواتــري Gauttari، فهي على النقيض من ماركســية ألتوسر.

تبقى هناك، بطبيعة الحال، صداقته العميقة التي دفعته لتقديم مدائحه لفوكو Foucauld. ومع ذلك، لا بد ليَّ من إرساء تلك الصداقة تلك الصداقة الإبداعية وعدم إخفائها، وإن لم يكن لدي الوقت الكافي، على فكرة كل واحد منهما -وهذه نقطة مركزية- عن التفرد الملموس singularité concrète التي تغير كل شيء.

حينئذ، كيف يمكن مناداتها، لأجل عصرنا؟ ما هي تلك المسلمة التي تجعله يقف معنا، حتى وإن كان ذلك عبر مسافة الانسحاب التهكمية، على جبهة النضال ضد الخزي الارتدادي؟ أوزع تلك المسلمة على خمسة دوافع رئيسية، المرتبطة كلها بالإنهاك المتواصل (كلمة أخرى يحبها). «فالمنهك» « épuisé »، كانت هي حالته الغالبة، لذا كان يشعر بأنه أخ لكل أبطاله، ملفل Melville وبيكيت Bekett، على سبيل المثال.

1 -إنهاك كل فكرة عن النهاية (نهاية الميتافيزيقية، نهاية الإيدولوجيات، نهاية السرديات العظيمة، نهاية الثورات...)، فدولوز يعارض تلك القناعة السائدة بأنه ليس هناك «ما يثير الاهتمام» ويكون تأكيداً في ذات الوقت. فالنقد، التحديدات، العجز، أنواع التواضع، كل هذا لا يُعادل تأكيد واحد حقيقي.

2 -أن دوافع الوحدة، التجمعات، «التنازلات» « consensus »، القيمة العامة، ما هو سوى أشكال مُتعبةً للفكر. فما له قيمة هو بلا شرك تركيبي synthétique، ككل عملية إبداعية، لكن ضمن شكل الانفصال، فك الرابطة. أن التركيب الانفصالي، تلك هي العملية التي يقوم بها ذلك «المرغم» « forcé » التفكير (لأننا لا نفكر على «هوانا» « librement »، وإنما نفكر تحت الضغط، نفكر «إنسان آلي روحي».

3 -ينبغي الكف عن المراهنة على الوقت، العابر، وحضوره الذاتي

الدائـم. وعلينا إنهـاء كل فينومنولوجيا «للوعــي الحميمي بالزمن». لأن مــا له أهمية هــو الأبدية éternité، وبصــورة أدق لا زمنية الزمن والذي يكتسب اسم الواقعة événement. «رمية النرد» الواحدة والكبيرة حيث تلعب الحياة صدفتها كلعبها بعودها الأبدي.

4 -كذلــك ينبغي وضع نهاية للهوس اللغوي. للكلام أهميته الحيوية، لكنه يُؤخذ في علاقته ذات الأشكال المتُعددة بالتجربة التأكيدية الكاملة، فهو لا يتمتع قوة نحوية أساسـية. ذلك لأن خلط الفلســفة مع النحو، أو لائحة القواعد، هو بمثابة خداع. لنتركه هناك، كجثة ميتة، فالفكرة ذات الشكل الطبيعي للفكر هي الحكم. وبصورة خاصة عدم الحكم: وها أننا نحصل على مسلمة من مسلمات الفكر. فبدلاً من الحكم، هناك التجربة اللاشـخصية expérience impersonnelle، الصيرورة وقد قبض عليها «من وسطها».

5 -لقد أستنفد الديالكتيك. لذا ينبغي الوقوف في وجه النفي. وهكذا نربط، وفقــاً لمنهج العود Retour بالنقطة رقم 1: العثور زهدياً، وذلك ما هو ذا قيمة أكبر من قيمة النفي من أي شــكل كان، أي بالثقة الخالصة غير الإرادية بالتحولات، التأكيد الكامل عما هو غير متوقع.

ســأقول عــن طيب خاطر بأن ما يختــصر هذه الــدروس القيمة، بالدقة بالنسبة لذلك الذي لا يتقاسم، مثلي أنا، تفاصيلها أو مُحاجحتها، التي لا تتشبث ســوى بالوصف السلبي: مُخاصمة الفكر المحدود، الوقوف ضد البراءة المزُيفة، أخلاقية الانهيــار والتنصل، المتُضمن في كلمة «نهاية» « finitude »، وفي المطالبات المتُعبة «بالتواضع» حيال المصير الفاني للمخلوق الإنســاني. لنبدلها بوصف تأكيدي واحد: على المرء أن لا يمنح ثقته سوى اللامتناهي l'infini. بالنسبة لدولوز، يشكل المفهوم concept

مســار كل مركباته الواقعية «في سرعة لا متناهية». نعم، أن خط الجبهة الذي تحدثتُ عنه ســابقاً، الخط الــذي يقف من فوقه معنا، ويؤكد عبره بمعاصرته الرئيســية، هي التالية: عــلى الفكر أن يكون وفيــاً للامتناهي الــذي يعتمد عليه. كذلك لا ينبغي لتلك المعاصرة التنازل عن أي للذهن المحدود والمقيت. وأن نكون، عبر هذه الحياة الممنوحة لنا مرة واحدة، غير آبهين بالحدود التي يضعها ذلك الامتثال غير المعروف، كذلك نحن نحاول العيش في أي ثمن، كما كان يقول الأســلاف، «كخالدين» en im-mortels ». وهذا معناه: لنعرض فينا، بالقدر الذي نتمكن منه، الحيوان الإنساني على ما يتجاوزه.

ميشيل فوكو(1926-1984) Michel Foucauld

على حدُود تحول في الفكر، في مواضيعه وغاياته، كان هناك فيلسوف. وقد حاول، ضمن الأفق الجينيولوجي النيتشـوي، التقاط التشـكلات حيث يكتسـب معنى القول بأنـه في هذه اللحظة أو تلك لا بـد من حركة بعينها إزاء الحقيقة.

مُثقف -على الضد، كما يقول، من أولئك الذين تبعث فيهم هذه الكلمة الشعور بالغثيان.

شـخصية معزولة في السـيطرة maîtrise، بلا مدرسة، ولا منْ يحيطون به، والصامت غالباً.

عـالمٌ، بالمعنـى الممتـاز لهذه المفـردة، يزدحم بالدعابـة، التواضع، القدرة، عندما يقتضي الأمر، ويمتلأ بالعنف العقلاني.

واحـد يظل معلمه غير المرئي هو جـورج كانغليم -Georges Canguil hem. حيث نتعرف على الميل نحو العمل، البرهان، الموثق، الانقطاع، كما نتعرف اليقين الدقيق، لحد لم تختل لديه القاعدة الإتيكية règle éthique.

كتابة فرنسـية، سريعة ومقعرة في آن معاً، تسـتجيب برشـاقة للصورة، وللتخلص منها أيضاً.

منحٌ غير متوقع لألقاب النبالة للمكتبة، للصق، والأرشيف.

القدرة على المباغتة، والتمتع بقوة الاختفاء كذلك. غياب جذري للظهور، رجل من مستعملو المترو ومن الجماهير، وبالنسبة للبعض التعليم، مجد مجهول يحملُ اسمه.

مناضل من أجل قضايا فريدة -كلها متفردة- رجل بلاط وإفصاح. التحالف

المقبول دائماً ما بين سيادة الكرسي الجامعي وتفاهة السجن.

باختصار، لقد كان في تلك الأوقات المنحطة، وشرط أن يقرأه المرء ولو قليلاً، لكي يكتشف بأنه كان مصداً ضد النذالة. فهو لم يبق طويلاً لا في المعرفة le savoir، ولا في المؤسسات. نحن معرضين أكثر منه، وأشد ضعفاً.

بالنسبة لجيل من الفلاسفة، كان الخطر يكمن في الحرب، وفي المقاومة. فنحن فقدنا فيهما كافييس Cavaillès ولوتمان Lautman. أما الخطر بالنسبة لفوكو فكان يمكن في بساطة في العالم مثلما هو عليه، بلا نعمة، وفي حالة الاختناق المتجددة دائماً لكل من يدعو إلى ما هو شامل universel.

لقد كان بكامله -عامل الخير هذا- وسط العالم، كما أني أشعر به في هذه الأيام بقلق حاد، كان بمثابة خندق بعيداً ومؤمناً حيال كل ما هو سافل وخاضع إلى الأبد. كان مهتماً بمعرفة ما نوع العلاقة الشرعية التي يمكن للذات اتخاذها حيال نفسها. وهكذا، وفقاً لميل وطني جوهري، كانت أجهزة المعارف الأشد رهافة ثانوية مقارنة بالإتيك.

ينبغي القول بأن عقلانية فوكو كانت تطالب بمزيد من التوتر والتوسع. وإذا ما صدقنا تفاصيل ما كان يبنيه، لن يكون من الصعب على المرء معرفة بأنه لم يكن يتنازل عن الطموح في أن تكون أجهزة المعرفة عامة. لا يخولنا النقاش الضمني من حول «منْ هو مثقف الحداثة»؟ تحت ذريعة الموت، من استبدال فوكو بفوكو آخر غير موجود. ما معنى الاحتشاد ضده، في حيز الجدية المحدودة للاختصاص، وحيز وزراء ميتران Mitterrand، وفي مجال البضائع المهربة للصحافة؟

أما عن تعارضه مع سارتر Sartre، فذلك تمرين أنشاء مدرسي.

لقد قطعنا كلنا الصلة، بالتأكيد، بالفنومنولوجيا، ونظرية الوعي،

باعتبارها آخر تحولات السيكولوجية. وإذا ما كان معلمه كانغليم قد أحتفظ بيـد قوية في الميادين المحددة بصرامة للعلـم أو الطب، فإن فوكو غامر بفقدانها عبر الاعتقاد الذي كان للبعض بأنها متولدة عن العلوم الإنسانية، التاريـخ، أو الأنثروبولجية. العلاج السريري، الجنون، الفلوس، الألسـنية، منظومة السـجن، الجنس... لكنهـا لم تكن لا تاريـخ، ولا أنثروبولجيا، ولا علوم إنسـانية. أنهـا حركة الاتصال بالفلسـفة، بالفكـر المحض، مواضيع ونصوص تم فصلها عن بعضها. حيال هذا الوصل، نشـغل نحن الأقاليم، حتى وإن بدت لنا حركة فوكو غير مكتملة، أو من الصعب اقتفائها.

لكننـا نـرى بطريقة أفضل عبر ما يفصلنا عنه بأنه قد جسـد وفاء بعينه -كل وفاء حقيقي هو بمثابة قطيعة- إزاء المثقفين الفرنسـيين، ورثة القرن الثامن عشر، كونه عقلاني في آن معاً من بين العقلانيين النقديين، أو شهود سياسـيين، أناس يتمتعون بفضول متعدد الأشكال، وكتاب des écrivains. من ذلك الإرث، كان سـارتر، قبله، هو الاسـم المعاصر. أن عدالة العصر تكمـن في الحفـاظ عليهما، سـارتر وفوكـو، مجتمعين في نقطـة الذهب Goutte d'Ore، ضـد قتـل ونفي العمال المهاجريـن. لا شيء له قيمة إزاء هذه الصورة الشمسية photographie.

في الأعـوام الأخـيرة، لم أتقاطع معه أبـداً إلا في المسرح. أنه المكان الصحيـح، في نهاية الأمر، لمثـل هذا التقاطع. كنا نذهـب إلى هناك لكي نواصل احتقارنا اللذيذ لكي ما هو تمثيل représentation. من ذلك يطهرنا المسرح اليوم. كان فوكو يعرف جيداً، على هذا الصعيد، بأن الأدب يرافقنا، والدليل على ذلك قرأته لرياموند روسل Raymond Roussel، هو الذي كان بمقدوره أن يكون ناقداً.

لا نريـد إذا أن يـأتي أحدهم، بعد كل ذلك، لـكي يقول لنا بأننا معه قد

فقدنا قضية الالتزام، وقيمته العامة. فحتى الأخطاء الظاهرة لفوكو تعلمنا مـا هو عكس ذلك. أما تصريحــه عن إيران، الذي جعلـوه يدفع ثمنه غالياً تماماً، فهو يشــهد على شهيته في قراءة، عبر التاريخ، ببشارة نظام آخر عن حقيقة جمعية.

عـلى عكــس ما نقرأ هنا وهنــاك، يظل الأمر متعلقــاً بالعام الذي يؤكد عليــه، وما حاول إيصاله كان يمس كل ما كنا نرغب في تغييره في أنفســنا، وفي العالم.

إنَّ الثناء الذي يُليق تقديمه إلى فوكو يتمثل الآن في قراءة عمله الأخير، والحديث عنه بذات الصرامة، والدقة اللذين كان يعشهما.

لقد مســني أنا شخصياً ســلفاً، فعبر مشروعه عن الجينولوجيا الإغريقية اللاتينية بالتحكم في الميل الجنسي، أدخل فوكو ثانية مقولة الذات Sujet، وبصــورة خاصة تمكنه من التمكن من القــول (في حوار مع مجلة «نوفيل» 1984، 28 يونيو، «أسمي عملية تشكل الذات المسار الذي نحصل منه على بناء تلك الذات».

ذلــك لأن الامتثال الوحيد الذي يمكن ملاحظته لدى فوكو -امتثال قائم ومُتبع من قبل كل الفلاسفة الفرنســيين المُعترف بهم تقريباً- والذي يكمن في كل الأحوال في رغبتهم تجنب لاكان Lacan.

أفسر ذلك القول الذي استشــهدتُ به باعتباره عارض sympôme نتمنى لصالح الفلسفة عموماً أن يتخلى عنه فوكو، كما عن غيره من أشكال الامتثال الأخرى.

لأنــه لم يكــن مشــغولاً إلاّ في أن تكــون قناعته الصميميــة، المباغتة، الضاحكة، القوية والمسلحة من أجل العلم.

جاك دريدا Jacques Derrida (2004-1930)

كان في فرنســا، لكي استخدم تعبيراً غالياً على قلب فردريك فورمس Frédéric Worms، لحظــة فلســفة لأعــوام 1960. فحتــى أولئك الذين يحاولون الشغل على نسيانها يعترفون بذلك. وربما لم تطل تلك اللحظة أكــثر من خمســة أعوام قوية، ما بــين عام 1962 و1968، مــا بين نهاية الحرب الجزائرية والعاصفة الثورية لعامي 1976/1968، لحظة بســيطة، نعم، ولكنها كانت تشبه الصاعق. يمكننا القول مع وفاة دريدا، بأن الجيل الفلســفي الذي شــخص تلك اللحظة قد اختفى كلــه تقريباً. ولم تبق أي شــخصية تتبنى تلك اللحظة، رجل شــائخ ولا يمكــن النفاذ فيه، لم يعد هناك سوى كلود ليفي شتراس Claude Lévi-Strauss.

أن الإحساس الأول الذي شعرتُ به حينذاك لم يكن عاطفة نبيلة تماماً. قلت مع نفسي، في الحقيقة: «الآن، أصبحنا نحن الشائخين».

آنئذ نحن... من هذه الـ نحن؟ طيب، معنى هذا ببســاطة، نحن الذين كنــا طــلاب أولئك الذين يرحلــوا. نحن الذين كانــت أعمارهم، في عامي 1963 و1968 مــا بين عشرين وثلاثين عامــاً، نحن الذين كنا نتابع بحماس دروس أولئك المعلمين، نحن الذين أصبحا بعد شيخوختهم وموتهم من القدماء. قدماء ليس بنفس الكنية التي يحملونها، ما دام أنه كانوا إمضاء اللحظة signature le moment التي تكلمت عنها، وبأن اللحظة الحالية لا تســتحق دون أقل شــك أي إمضاء. لكن القدماء الذيــن كانت فتوتهم غير مكرســة إلا لســماع هؤلاء المعلمين، والمجادلة معهم ليل نهار على عروضهــم. ففي الماضي، كنــا محميين، بالرغم مــن كل شيء. كنا تحت

حراســتهم الروحية. لكنهم لم يعرضوا علينا مثل هذا الشيء. كذلك لم نكن منفصلين عن الواقع بفضل عظمة صوتهم.

التــزم إذاً -أشــعر بهذا وكأنه واجــب ضروري- بتقديم المديح لجاك دريدا، الذي غاب عنا بطريقة مفاجئة، وعبره مديحي للآخرين. كل تواقيع تلك اللحظة العظيمة لعام 1960 قد ماتوا.

أعتقد أن المديح الذي يليق بهم هو مديح فلســفي. مديح يشــير إلى المســافة التي تفصلنا عنهم ويمنحها قوتهــا الخاصة. لهذا أحتاج لبعض المقدمات التي سأعطيها شكلاً بسيطاً للغاية.

بســاطة مبررة. ذلك لأن دريدا كان يتمتعُ، قليلاً من فوق ذلك الســيل المُحلق لكتاباته، ببســاطة حقيقية، حدسٌ عنيــد وثابت. وهذا واحد من الأسباب العديدة التي جعلت ذلك العنف الذي أنطلق ضده، عقب وفاته مباشرة، من قبل الصحافة الأمريكية بوجه خاص، هجّمات ضد ما تسميه «مفكــر مُعقد»، «الكاتب الذي لا يمكن فهمــه»، والتي ما هو إلا نوع من الشتائم المجانية المضادة للفكر.

لنقل عنها بأنها «تكساســية» « texanes » (بالنسبة لمقاطعة تكساس) ولن نتحدث عنها بعد.

لنتفق بأننا نسمي «كائن» « étant » -كائن بالمعنى الذي يعطيه هايدغر لهذه المفردة- أية تعددية وبأننا نهتم بظهور هذا الكائن، وذلك ما يجعلنا نقول بأن ذلك الكائن يظهر في عالم محدد. لنفترض بأننا نحاول التفكير في هذا الكائن، ليس وفقاً لكينونته وحســب، أي وفقاً للتعددية الخالصة التــي تبني الكينونة العامــة l'être générique، الكائن غير المُحدد، لكننا نحاول التفكير فيه، وذلك هو الفعل الفينومنولوجي بامتياز، باعتباره كائن هنــا en tant qu'il est là، وبالتالي الكائــن الذي يصير في ذلك العالم،

أو الذي يظهر في أفق عالم مُحدد. لنقبل بعد العديد من غيرنا، بتسـمية ظهور الكائن في عالم ما، وجوده son existence.

أن العمل التقني من أجل تمييز جديد (وعقلاني برمته) ما بين الوجود والكينونة يمكنه أن يكتسـب أشـكالاً متنوعة، ولا يمكننا هنا الدخول في التفاصيل. سـنقول ببسـاطة أن العلاقة ما بين الكينونـة والكائن هنا، أو العلاقـة ما بين التعددية والمدونـة الجمعية، هي علاقة ترانسـندنتالية transcendantal. كما أنها تُفيد بأن لكل تعددية درجة من الوجود بعينها في العـالم، أي درجـة ظهورها. أن واقع الوجـود، كونه ظهور في عالم مُحدد، يرتبط حتماً بدرجة من الظهور في نفس العالم، بقوة ما للظهور، والتي يمكن القول عنها أيضاً بأنها قوة الوجود.

هنـاك نقطة مُعقدة جداً، لكنها مهمـة للغابة، كتبها عنها دريدا كثيراً من ناحية أخرى، وعلمنا جميعاً بما يدور من حولها: يمكن لتعددية بعينها الظهـور في عوالم متعددة ومختلفة. إذ يمكن لكينونتها الواحدة الوجود بطريقة متعددة. نحن نسلم بمبدأ حضور الكينونة في كل مكان ubiqui-té de l'être، بالقدر الذي تكون فيه موجودة. يمكن إذاً للتعددية الظهور أو الوجود، وذلك هو نفس الشيء، في عوالم عديدة، لكن كقاعدة عامة، أنها موجودة ضمن تلك العـوالم بدرجات قوة مختلفة. فهي تظهر بقوة كبيرة في هـذا العالم، وضعيفة في عالم غيره، أو أكثر ضعفاً في عالم ثالـث، وبقوة خارقة في الرابـع. وجودياً نحن نعرف تمامـاً ذلك التحرك ضمـن تلك العوالم حيث نسـجل في درجات قوتهـا المختلفة. ما نطلق عليه اسـم «الحياة»، أو «حياتنا»، غالباً ما يُشـكل العبور من عالم الذي نظهـر فيه بدرجة من الوجود الضعيف إلى عالم تكون في درجة الوجود أقوى. تلك هي لحظة الحياة، تجربة حياتية expérience vitale.

أن النقطة الأساسـية التي تقودنا نحو دريدا هي النقطة التالية. عندما تظهر تعدديـة بعينها في عالم ما، وتظهر معهـا عناصرها أيضاً -فذلك يعنـي بأن كلية ما يؤسسـها تظهـر في ذلك العالم-، تكـون دائماً درجة ظهور أحد العناصر المؤسسة لتلك التعددية ضعيفاً.

هنا تكمن نقطة غاية في الأهمية. أقول ذلك ثانية. تعددية بعينها تظهر في عالم ما، تمسُ العلاقة الترانسـدنتالية عناصر تلك التعددية بدرجات من الظهـور، درجات من الوجود. لكن يحدث دائمـاً أن يكون واحداً من تلـك العناصر -لقول الحقيقة، ليس هنـاك إلا عنصر واحد- يبرز بدرجة الظهـور الأضعف، أي أنه موجود بالحد الأدنى exister minimalement ضمن اترانسـدنتال عالم بعينه، وكأنه تقريباً غير موجود. إذا ما كان لدى المرء عـين خارج العالم، فمن المحتمل أن يكون قـادراً على رؤية الحل الأدنى الوجـودي. لكن إذا مـا كان هو داخل العالم، يكون الوجود الأقل الممكن، من وجهة نظر العالم، وكأنه غير موجود تماماً. لهذا نُسمي ذلك العنصر «بلا موجود» « inexistant ».

حينـما تظهـر تعددية بعينهـا إذاً، يكون هناك دائمـاً عنصراً من تلك التعددية غـير موجود inexistant في هذا العـالم. أنه عنصر اللاوجود الخاص بتلك التعددية، بالنسـبة للعالم. أن عدم الوجود ليس شخصنة أنطولوجية caractérisation ontologique، لكنها خاصية وجودية فقط: أنها الدرجة الأقل من الوجود في عالم مُحدد.

سـأقدم مثـالاً كبيراً ومعروفاً تماماً، مثال أشـتغل عليـه دريدا بقوة. في التحليـل الذي يقترحه ماركس Marx عـن المجتمعات البرجوازية أو الرأسـمالية، تكون البرولتاريا بالدقة ذلك العنصر اللاموجود للتعدديات السياسية. أنها «ما هو غير موجود» « ce qui n'existe pas ». بيد أن هذا

لا يعنــي البتة أنها لا تتمتع بكينونة. لم يفكر ماركس ولو للحظة بأنه ليس هناك من كينونة للبرولتاريا، ما دام أنه سيملأ المجلد تلو الآخر لكي يبين ما هــي. أن الكينونة الاجتماعية والاقتصاديــة للبرولتاريا لا يمكن نكرانها. ما هو مشــكوك فيه، الذي كان دائماً مشــكوك فيه والمشكوك فيه اليوم أكــثر من أي وقت مضى هــو وجودها الســياسي existence politique. فالبرولتاريــا هي ما يُبعد تمامــاً عن الحضور الســياسي. والتعددية التي تشــكلها قابلة للتحليل، لكنها، إذا ما أخذنا بقواعد الظهور الســياسي في العالم، لا تظهر فيه. أنها هنا، مع درجة الظهور الأقل، أي درجة الظهور صفر apparition zéro. وذلك بالدقة ما تنشــده الأممية: «نحن لا شيء، لنكن الــكل»!. ما الذي يعنيه تعبير «نحن لا شيء»؟ ما ينادي به «نحن لا شيء» ليــس في طريقــه أن يقول أنا عدم. أنهم يؤكــدون فقط بأنهم لا شيء في العالم كما هو عليه حالياً، في ما يتعلق بالظهور الســياسي. من وجهة نظر ظهورهم الســياسي، هم لا شيء. بيــد أن ومن ثم يصبحون «كل» « tout » يفترض تغيير العالم، أي التغيير الترانســندنتالي. ينبغي أن يتغير الترانســندنال نفســه لكي تكون الإشــارة إلى الوجود، وبالتالي الموجــود، أي النقطة التي لا تظهر في تعددية بعينها في عالم ما، تتغير هي كذلك.

لننهي بشكل مباغت هذه المقدمات: أنه قانون عام للظهور، أو للكائن هنا l'être là في عالم بعينه حيث هناك دائماً مثل نقطة اللاوجود هذه.

يمكننــي الآن الإحاطــة برهان فكر دريدا، رهانه الســتراتيجي، رهانه بالمعنــى الذي يقول فيه برغســون Bergson بأن الفيلســوف ليس لديه ســوى فكرة واحدة. بالنســبة ليَّ، يكمن رهان عمل دريــدا، عمله الذي لا ينتهي، بكتابته الضخمة، المتُشــعبة، وبعدد أعمالــه المتنوعة، مقارباته

المختلفة؛ يكمن ذلك الرهان في تثبيت ذلك اللاموجود d'inscrire l'inexistant. والإقرار أيضاً، ضمن عمل تثبيت ذلك اللاموجود، بأن ذلك حرفياً مستحيل. أن رهان كتابة دريدا، الكتابة هنا بمثابة فعل فكري، هو تدوين استحالة تثبيت اللاموجود كشكل لتدوينه c'est d'inscrire l'im-possibilité de l'inscription de l'inexistant comme forme de son inscription.

ما الذي تعنيه «التفكيكية» « déconstruction »؟ كان دريدا يحب كثيراً القول، في نهاية حياته، إذا ما كان هناك شيء ما يقتضي بملحة تفكيكه، سيكون التفكيكية، كلمة تفكيك. إذ أصبحت التفكيكية شيئاً يشبه الفهرس الأكاديمي، وبالتالي كان من الطبيعي تفكيكه. فمنحه دلالة سيكون بمثابة تبدديه، بمعنى ما. ومع ذلك أعتقد أن كلمة تفكيك» لديه لم تكن أبداً أكاديمية. لقد أكد على الرغبة، الرغبة التأملية، رغبة الفكر. رغبة فكرية أساسية. وكنت «تفكيكيته» « sa » déconstruction ». وتلك الرغبة، كأي رغبة أخرى، تنطلق من لقاء ما، من ملاحظة بعينها. مع كل بنيويّ أعوام الستينيات، مع فوكو على سبيل المثال، كان دريدا قد أقر بأن تجربة العالم هي دائماً تجربة فرض استدلالي discursive. فإن يكون المرء في العالم هو أن مدموغاً بالخطابات، موسماً من قبلها حتى في جسده، جسمه، وجنسه، الخ... أن أطروحة دريدا، ملاحظة دريدا، وينبوع رغبة دريدا، تكمن في أنه مهما نوع خطاب الفرض استدلالي، تظل هناك نقطة تفلت عن ذلك الفرض، والتي يمكننا تسميتها بنقطة الهروب un point de fuite. أعتقد أنه ينبغي علينا تناول هذا التعبير عن قرب أكبر من حرفيته. أن نقطة الهروب هي بالدقة النقطة التي تُشكل جهاز الفرض. انطلاقاً من هنا، يكون عمل الفكر غير المحدد، عمل الكتابة، هو تعيين

موقع تلك النقطة. تعيين موقعها لا يعني الإمســاك عليها. لأن إمســاكها سوف يسبب فقدانها. بالقدر الذي تهرب فيه، لا يمكنكم الإمساك عليها. يمكننا تســمية «مشكلة داريدا» المشــكلة التالية: ماذا يعني القبض على هروب fuite؟ ليس القبض على ما يهرب ce qui fuit، وإنما الهروب كونه نقطــة هروب. أن الصعوبة التي ترغمنا دائمــاً على إعادة البدء مردها أنه إذا ما قبضتم على الهروب، تكونون في ذات الوقت قد قضيتم عليه. أن نقطة الهروب كهروب لا يمكن القبض عليها. يمكننا تعين موقعها فقط.

ثمــة شيء مــا لدى دريدا يشــبه حركة الإظهــار monstration. حركة الكتابــة، عندما تكــون الكتابة ذلك الأصبع المغمــور بحبر أبيض، الذي ســيظهر برهافــة النقطة الهروب، مــع تركها تهــرب. إذ لا يمكن إظهارها «كنقطــة هروب» إلا وهي ميتة. من الواضح أن ذلك ما كان يخشــاه بقوة دريــدا. إظهار نقطــة الهروب دون هروبها. لدينا إذاً كتابة ســتحاول ذلك الإظهار. يطلق على ذلك تســمية تعيــين الموقع localisation. ما دام أن الإظهــار هو تحيد المكان. والقول «صه... ربمــا كانت هناك، أحذر!... قد تكون هنا... لا توقفها... أتركها تهرب...».

أن داريــدا عكــس الصيــاد. فالصياد يأمل بأن الطرية ســتتوقف، لكي يتمكــن من التصويب. أو لكي يحش الهروب من البهيمة. أما دريدا، فيأمل بأن لا تتوقف عن التسرب نقطة الهروب، وبأننا ســنظهر «الشيء» (نقطة الهروب) عبر وضوح تركنا لها تتــسرب. أي في اختفائها المتواصل إذاً. أن يكون كل ظهــور يرتكز على «عدم» ظهور (dis) paraître) الذي لا يمكننا تحديــد مكانه، ضمــن غابة المعنى، يهــرب التسريب، تلــك هو الرهان الكتابي لرغبة دريدا.

حتــى إذا تــم تحديــد موقع نقطــة الهروب -حتى لا نقــول أي شيء

عــن القبــض عليها، الذي ســيكون بمثابــة موتها- يبقى ذلــك في الواقع مســتحيلاً. ذلك لأن نقطة الهروب في المكان، وخارج المكان. أنها ما هو خــارج المكان le hors lieu في المكان. لكن ما دامت غير موجودة إلا في وجودها خارج المكان وفي داخله، يصعب حينئذ تعيين موقعها. منْ يريد أن يظهــر التسرب، عليــه التوغل بعيداً في الغابة التــي يتم تعيين ذلك التسرب فيها. عبر هذه المســار، سيتعلم بأنه كل ما يستطيع عليه، ليس إظهــار التسرب، وإنما من بعيد إظهار موقــع ذلك التسرب، مكان كثيف الأشجار، فرجة في غابة clairière. وذلك ما يشكل سلفاً مغامرة خطرة.

وفي الأخــير، ربمــا ما هو ممكن يكمن في تضييق مجال التسرب، وأن يتــم احتراق الغابة بمزيد من الوفاء، أو بأقل ما يمكن من الغموض. فإذا كان المــرء غير راغب في لمس التسرب، ســيكون تعيــين موقع التسرب يكمن في القيام بفعل لا يكون الفرض الاستدلالي وإرغام اللغة عبره على حالهــما بحيث لا يغمر موقع التسرب المجال كله. لأنه في حالة كهذه، لا يعين المرء أي شيء غير موجود inexistant. فما لديه هو المجال العام. لهذا ينبغي عليه تضييق مجال مســيره لكي يكون أقرب من المكان الذي ينطلــق منه التسرب. أي أن يكون المــرء قريباً كلما أمكن من المكان الذي يكون فيه ذلك الذي يستثني عن المكان، ما يبقى خارج المكان hors lieu. تكمن التفكيكية في الواقع في تضييق العمليات الاستدلالية بحيث يكون مجال التسرب قابلاً للتعيين، كما هو الأمر في خريطة، ويقول لنفسه: هنا الكنــز... أو هناك الينبوع... ما يتبدد هنا... لكن... بهدوء... بهدوء تام... وإلا ســيسرق الكنز... ويكف الينبوع عن التدفق... لــدي خطة، لكنها غامضة، غامضة كفاية حتى أتمكن من عدم المشي من فوق الكنز... خطوة واحدة مــن فوق الكنز وها هو عدم النفع... حتــى الصدفة يتم المغامرة فيها...

بهدوء.

لنتناول، على سبيل المثال، المتعارضات الميتافيزيقية الكبرى. لكن ينبغي تناولها بطريقة مائلة diagonaliser. ذلك لأن تضييق المجال الاستدلالي، لا يعني وضع كتلة ضخمة مستقيمة في مكانه. ليس هناك من تعيين موقع ممكناً لما هو خارج وفي المكان، عبر المتعارضات الثنائية. بل ينبغي المرور فيها بطريقة مُنحرفة. تلك هي التفكيكية. فالتفكيكية، بالعمق، هي بمثابة المجموع الكلي للعمليات التي بمقدورها خلق نوعاً من الحصر لمجال التسرب، أو في المجال الذي تحتله نقطة التسرب فيه. مرة أخرى، أنها عملية تقترب من الصيد المقلوب une chasse inversée. صيد يقتضي القبض على الحيوان هو سالم، ومن ثم يختفي، القبض على القفزة خارج المكان للبهيمة. لهذا ينبغي الاقتراب منها إلى أكبر حد ممكن. وربما أكبر من الاقتراب منها للتصويب نحوها. ولهذا ينبغي العثور على تعيين الموقع بصبر. وهذا ما يتطلب على الأقل وجود خارطة بدائية للتمايزات الكبرى، ما بين المدينة والريف، ما بين الجبل والسهل، ما بين الكينونة والكائن، كما ينبغي اختزال هذه الرباعية خطوة بعد خطوة.

من هنا سلسلة بكاملها من النقاشات. الحوار مع هايدغر، على سبيل المثال، بخصوص المحمول الواقعي للفارق ما بين الكينونة والكائن entre l'être et l'étant. حينما أقترح دريدا مفهوم « diffétance » (المفرق، وليس الفارق. م.م)، كان يرغب في أن يكون هناك مصطلح واحد يُفعل التميز ما بين الكينونة/الكائن في نقطة تسربه. يُسرب دريدا Derrida met en fuite ما بقي من التعارض الميتافيزيقي في الفارق ما بين الكينونة والكائن، بطريقة تجعلنا نقبض على الفارق بحد ذاته، في حركته dans son acte.

والفـارق ضمـن حركته، مـن الواضح أنـه قائم في نقطـة التسرب لكل تعارض مـا بين الكينونة والكائـن، ما لا يقبل الاختزال أبداً لشـكل ذلك التعـارض. ومن ثم، بـذات الطريقة، لا بد من فحـص التعارض ما بين الديمقراطية/الشـمولية démocratie/totalitarisme. أو الحصيلـة الواقعية لتعارض اليهودي/العربي Juif/Arabe ضمن النزاع الفلسطيني. أن المنهـج واحد دائماً. هنا أيضاً يكون التعارض العربي/اليهودي، ضمن الصراع الفلسطيني، يتبنى دريدا كموقف تفكيك هذه الثنائية.

يكمن المنهج دائماً في العثور على ما يُشخص مكان ما باعتباره إقليم territoire، لنقطـة التسرب، وفقاً للتعارض الذي يُصادق دون روية على المكان كونه منقسماً، وكأنه موزعاً، وكأنه مصنف.

يخرج دريدا الأمور المصنفة عن تصنيفها.

لقد تدخل دريدا في كل القضايا التي تتطلب ما يمكنني تسـميته رجل السـلام الشـجاع. كان شـجاعاً لأنه لا بد من التمتع بالكثير من الشجاعة دائماً لكي لا يدخل المرء في الانقسام كما هو مؤسس. ورجل سلام، لأنه من أجل تشـخيص ذلك الذي يستثني نفسه من تعارض كهذا، فأنه يختار بشـكل عام طريق السلام. ذلك لأن أي سلام حقيقي يُصنع وفق اتفاق، ليس على ما هو موجود، وإنما على ما هو لا موجود ce qui inexiste.

إنَّ هـذا العناد المائـل، ورفض تلك التقسـيمات الفظة ذات الأصل الميتافيزيقـي، ليسـت صالحـة، لاسـيما بالنسـبة للمراحـل العاصفة، حينـما يكون الكل موضعاً تحـت قانون الاختيار، وفي هـذه الحالة هنا والآن ici et maintenant. وهـذا مـا جعل دريدا يقـف جانباً من حقيقة الأعوام الحمـراء، ما بين عامـي 1968 و1976. لأن حقيقة تلك المرحلة

تقــول: «الواحد ينشــطر على اثنين». مــا كانت تلك الأعــوام ترغب فيه شعرياً كان بمثابة ميتافيزيقيا الصراع الراديكالي، وليس التفكيك الهادىء للمتعارضات. وهنا لم يكن بمقدور دريدا الاستمرار. كان عليه أن ينسحب. فهو قد نفى نفسه تقريباً.

مــا كان لديه، المتناســق مع صبره الكامــل، وحتى وأن لم يكن يجهل عنف كل صبر حقيقي، هو رقته النظرية الكبيرة للغاية. كانت هناك لمسة داريديــة un toucher derridien. أن اســم كتابــه الكبــير عن ومع جان ليــك نانسي Jean-Luc Nancy هو «اللمس» Le Toucher. كتاب غاية في الجمال لعام 2000. أنه بمثابة «معالجته للروح»، معالجته للأحاســيس، كتابه الأرسطويّ الأكبر رهافة. في هذا الكتاب، كان دريدا يرغب بتقديم وصف جديد للعلاقة ما بين المحســوس والفكر. هنا أيضاً، ينبغي العثور عــلى ما هو موجود في نقطــة التسرب في التعارض ما بين المحســوس والفكر. في كتاب «لمس» ثمة شيء على غرار ذلك. شيء ما مرهف للغاية كهذا يصبح عسير على الفكر القبض عليه.

لهذا كان دريدا يحب أكثر فأكثر شكل الحوار. حوار مع هيلين سكسو Hélène Cixous، حوار مع أيلزبيث رودينسكو Elisabeth Roudinesco، مع هابرماس Habermas، أو غيرهم. وبشــكل خاص حوار مع ما يمكننا تسميته الوضع الأنثوي position féminine. في الحوار مع موضع مُلحق، قد يكتشف المرء ما الذي يهربُ من القانون، أي كل ما يُقال بصورة ناعمة وجيدة خارج النواميس nomos. سيشعر المرء بالملاطفة عند هذا الممر. أن هــذا المرور في كتاب «لمــس» يتوازي مع الرغبة الفلســفية العميقة لدريدا.

حينما يرغب المرء في شيء ما، فلكي يعمل معه ماذا؟ أن تلك الرغبة، هذه الرغبة في اللاموجـود l'inexistant، والذي ينبغي وضعه في مكان ما، في النهاية. وضعه فوق الورقة البيضاء، على سـبيل المثال. حتى ولو كنا نعرف بأنه مرفوع سـلفاً. أي أصبح سلفاً في مكان آخر، سلفاً قد رحلَ. تلـك كانت رغبة دريدا: تعيين موقع، لمـسّ، معانقة، حتى ولو لأقل من دقيقـة، اللاموجود في مكان ما، هروب نقطة التسرب. حفر لا حفره ins-crire son exscription.

وذلك ما أزعجَ العادات الفلسفية، التي يشكل أساس اللاموجود بالنسبة لهـا العدم. غير أنه لا يمكن للمرء القول بـأن اللاموجود هو العدم. هنا تكمـن كل الصعوبة. وهنا يكمن الخطأ الميتافيزيقي، الخطأ الميتافيزيقي الوحيـد الذي لا علاج له. يكمن الخطـأ الميتافيزيقي بامتياز في أنه طابق ما بين اللاموجود والعدم. ذلك لأن اللاموجود قائم بالدقة l'inexistant est justement. أنـه قائم بالمطلق. لهذا فـأن البرولتاريا، اللاموجودة، يمكنهـا الدفاع عن كينونتها لكي تقول: «نحـن لا شيء، لنكون إذاً الكل». بل أن ذلك هو تحديد الثورة ذاته: سيبرهن اللاموجود على تعدد كينونته ويعلن أنه سـيكون موجـوداً بطريقة مطلقة. لتحقيـق شيء كهذا ينبغي تغيير العالم، بطبيعة الحال، تغيير ترانسندنتال العالم.

أن اللاموجود هو لا شيء rien. لكن أن يكون لا شيء، لا يعني ذلك بأنه من غير كينونة. أن يكون لا شيء، هو أن يكون لا موجود، بالنسـبة لعالم أو موقـع محدد. هكـذا يتم توضيح الانزلاقات المتُبادلة، التي تشـخص نثر دريـدا. أي الانزلاق ما بين «إذا ما قال المرء بأن اللاموجود قائم est، سيفوته بطبيعة الحال ملاحظة بأنه غير موجود» و«إذا ما اكتفيت بالقول بأنه غير موجود، فسـيفوته بأنه قائم». لا يمكن إذاً لأي تعارض مؤسـس

الوصـول إلى إقامة تعـارض ثنائي للمكانة الدقيقـة للاموجود. ذلك لأنه ينزلـق دائماً مـن الكينونة إلى اللاوجود، ومن ثـم إلى لا وجود الكينونة. لهـذا يحصل المرء، مع دريـدا، على منطق لا يخول نفســه على التمييز الأساسي ما بين الإثبات والنفي.

أعتقد بأن ذلك يُشكل عمق القضية. فالتفكيكية تصل إلى نهاية شوطها عندمـا يكون المجال المنطقي الـذي يعمل فيه المرء لم يعد أبداً منطق التعـارض مـا بين التأكيد والنكران. وســوف أقول بأن اللمســة هي ذلك. اللمســة عملية منطقية. فحينما يمس المرء شيء ما، سـيكون هو نفســه ذلـك الشيء، فيما هو ليـس كذلك. هنا تكمن كل دراما اللمســة الحبية. فأن يرجع المرء إلى نص، أو إلى موقف سـياسي بعينه، فأنه سيرجع مثل اللمســة الحبية إلى جسد ما، تلك هي مثالية التفكيكية. مثال اللمس. ففي اللمــس، لا ينفصل ذلك الــذي يلمس عن الملمـوس إلا عبر اللاموجود، نقطة تسريب غير محددة. ما يميـز «فعلي» « actans » اللمس، الفاعل والمنفعل، لا يكمن إلا في حركة اللمسة، بالدقة، وهو الذي يجمع بينهما أيضاً. لدينا إذاً هذا الانزلاق الذي سـيطلق عليه اسم الانزلاق الجوهري، والذي هو الانزلاق ما بـين الكينونة والوجود. ذلك هو الانزلاق الرئيسي، الانزلاق الذي يتمتع بإشارة اللاموجود.

لقـد أســس دريدا في اللغة ذلـك الانزلاق. وسـيكون هذا ملاحظتي الأخـيرة. لقد حاول القول بـأن كل كلمة حقيقية هي انــزلاق. فالكلمة لا تشــكل مصدر، وليســت دال بعينــه un signifiant، أنها انــزلاق ما بين الكينونة والوجود. فالمفردة تصدح بشــكل صحيح حينما تنزلق في ضوء اللاموجود. «لتنزلقوا أيها الفانون، لا ترددوا»! أظن أن ذلك ما قاله دريدا وهو يكتبه بكلماته الخاصة. لهذا تزايد النقد ضده. أنا نفسي كان يحرجني

أحيناً بسـبب شقلباته اللفظية، انحرافاته، والانزلاق اللامتناهي لنثره. لكن يمكـن، بل يجـب على المرء أن يكـون منصفاً حيـال كل ذلك، ذلك لان إظهـار الانزلاق يحمل في داخله الرغبـة باللاموجود. عليكم إظهار نقطة التـسرب بجعل اللغة تنزلـق. كما يجب عليكم التمتـع بلغة التسرب. إذ لا يمكنكـم في اللغـة تنظيم رؤية اللاموجود إلا إذا ما اسـتخدمتم لغة تتحمـل ما هو غير قائم. لغة للتهرب. وفي هذه الحالة، مثلما يقول جنيه Genet «انتصاري لفظي» « ma victoire est verbale » .

كذلك ستكون ذروة مديحي لفظية هي أيضاً.

بالثناء الذي أقدمه لدريدا، سـأقول وسـوف أكتـب من الآن فصاعداً inexistance أي مع حرف « a ». لـ inexistance هي مثل الـ differance. وفي العمق، قريبة تماماً مما كان يرغب في قوله عندما خلق تلك الكلمة، منـذ زمن بعيد. فكلمة indifferance هـي في العمق بمثابة العملية التي قـام بهاد ريدا بغية وضـع اللاموجـود coucher l'inexistence. وضعه مثلما نضع على الورق أو عبر الكتابة. لقد حاول اللمس اللاموجود عبر الـ différance (المُختلف، والمؤجل. م.م.) باعتبارها حركة كتابية، كالانزلاق. في مدرسـته، حاولت أنا أيضـاً أن أضع اللاموجود، وذلـك بجعل اللغة تنزلـق من حرف « e » لكي يكـون هذا الحرف « a »، والذي سـيجعله، ضمـن طريقته الاجتماعي كموجود، يفهـم أن كينونته هي أيضاً لا يمكن اختزالهـا. نحـن لا شي، لنكن. ذلك هو أمـر الــ inexistance. لا يمكننا الخروج من هنا. شكراً لدريدا لأنه كان الحارس اليقظ على ذلك الأمر.

جان بوريل Jean Borreil (1992-1938)

في كتابة جان بوريل، كما كان في قوة صوته، ثمة شيء يشبه الصمت والنبل، ما يشــبه العناد، بحيث لا تتوافق كلمة «أسلوب» « style » أبداً معه.

بالمناســبة، كان بوريل يشــك بالأســلوب. ما لم يكن فكره يحبه في المقام الأول هو التقديم الشــكلي، الغطرسة، ما هو لائق. لكن التقليد هو تلقائياً الأسلوب. لقد كتب:

نحن نتســامح مع النظام الأخلاقي، بل وحتى مع العنصرية، بالقدر الذي تتمكن فيه من وضع قناع على وجهها بأســلوب ينقشها في مظهر خارجي وكأنها لياقة.

يمثل الأسلوب لدى بوريل غالباً تغطية للشناعة. لكن بالدقة ربما كان أسلوب تفكيره يهدف إلى إبطال لعبة الغطرسة. لقد أبدع نعومة متفردة حيــال الطريقة التي يقــف عليها الفكــر، أو رحلته، أو ضغطه الباســم والحازم أيضاً.

لا شك أن ذلك يحصلُ عبر المكانة الخارقة التي يوليها للتساؤل. أقول التساؤل، وليس السؤال. ليس لدى بوريل أية هرمونطيقيا مُتسائلة، ولكن نقاط تســاؤل مادية لا حــصر لها. تفيدنا تلك علامــات التوقف تلك على القيام مع المؤلف بنقاط التساؤل هذه، لكنها تفيد أيضاً ببناء النقطة كما هي، نقطة الســفر والرحيل في العالم كما يقترحه علينا، أي عالم النفي في ذات المكان، باعتباره دافع لتعادل المتفردات.

وحينــما تتزاحــم نقاط التســاؤل في كتابته، لا يكــون مرد ذلك راحة

الفكر من التســاؤلات الكبرى المتُعلقة بالمعنــى والمصير. على العكس من ذلك، يدعونا ذلك الزحام القيام حالاً بالحركة نحو التوقف الداخلي وغــير المتوقع. كذلك يعقب كل نقطة تســاؤل بإجابة مخلصة تماماً. أنه قائم هنا لكي يعلمنا بأن الإجابة هي الحركة التي ينبغي القيام بها، وهي غير موجودة هناك ســلفاً وبالتالي لا بد من الكشــف عنها أو الإيحاء بها qu'on dévoile ou révèle. الإجابــة هــي إمكانية الحركة المشــتركة. إذا ما ســأل بوريل: «ما هو الشيء الذي لا يُغتفر»؟ ســيرد على الحال: «ما يحضُ على الرفض والتمرد». وإذا ما تساءل عن أبريون Hypérion (واحد من الشــخوص المهمة لدى الشــاعر الألماني العظيم هولدرلن. م.م): «لماذا تخفق المعرفة»؟ سيرد: «لأن التأمل لا يحل الأصوات المتُنافرة». فحتى الحكاية الأولية، المعروفة تماماً، قد أبدعها التساؤل. وحتى عندما يذكرنا بالإبداع الفضائحي لديوجين الكلبي Diogène le Cynique، فهو لا يشرع بالسرد، وتأويله بالتالي. أنه يَتســاءل: «ما هذا الفعلي الفلسفي بامتيــاز»؟ ويرد: «ديوجــين يمارس العادة السرية في الســاحة العامة». ويتســاءل أيضــاً: «ما هو الدرس المنظم على هذه الشــاكلة»؟ ويرد من الآن فصاعداً، وكأنه تلميذ نفســه، يطلــب منه معلمه وزوجته أن يتأمل، وأن يعتمد على قواه الخاصة:

الــدرس هــو، بالنســبة لإغريقيو تلــك المرحلة، هــذا التناقض غير المسبوق: الساحة العامة l'agora هي غرفتي، المجال العام هو المجال الخاص أيضاً.

بمقتضى التساؤل، يفك الفكر مرساه، وها أنه في البحر غير المأمون، بيــد أن هناك مــا يقارب-الآخر quasi-autre يقف معــه، والذي هو آخر الجميع، في نظــر بوريل. وفق الإجابة، يدخل الفكــر في الميناء، الذي

لم يكــن أبداً متوجهــاً نحوه -إذ ليــس هناك من مينــاء- ولكن كمرحلة. أن الصــورة الرحالة image nomade منقوشــة أولاً في ذلك الأســلوب المتُفرد، الذي لا يؤكد أي شيء إلا ضمن قاعدة التساؤل، وما بين مسافة التساؤل والإجابة يدعُ الفاصل ما بين صباح الرحيل ووقفة المساء تمران.

لذا فأن أســلوب فكره بحراني وميناني, ذلك لأن عدو هذا الفكر، كما يُشخصه بوريل دائماً، هو المالك الشرعي légitime propriétaire. مالك المدينة، الخيرات، مالك السياســة، وفي الأخير، مالك دعي للفكر ذاته. أن عدو الفكر واقف فوق أراضيه، أنه مالكها الشــخصي، أنه الـ -propre iétaire (فصل الكلمة الفرنسية هذه لكي توحي أو تعني الخالص-أرضي. م.م.). أمــا الفكــر البحراني المينــائي، فيحرم المالك مــن ملكيته. فيما يواصل بوريل التساؤل:

أليست المرافىء مجالاً للبضائع و»للرأسماليين»، الذين يفضلون دائماً ســلامتهم الشخصية على ســلامة المدينة؟ ألم تكن مجال العهر والليل، المعاكس الدقيق للشــمس التي تغمر بنورها النقاشــات المتُخاصمة في الســاحة العام l'agora؟ وبكلمة واحدة، أليســت المــوانىء صورة، بل وحتى البديل الأرضي للعالمية cosmopolis؟

ذلك لأن الفكر، لدى بوريل، يقتفي خط تائه وشــاق، لأنه لا يستعين بأي نقطة ثابتة حينما ينتصب. أنه يصنع النقطة، بلا شمس مثالية soleil idéal. أنــه قبــل أي شيء آخر فكرة بلا ركيزة عموديــة، لكنها تتحرك من فوق الخطة الأفقية للعدالة.

عــن خطة المثول هذه، تقدم المدن المعــاصرة مثالاً واضحاً. يقول بوريل: «مدينة ما، ســطح خالص». وأيضاً، عندما يطرح «أفقية مدينة ما تطأها الأقدام من كل جانب دون أن يخلف ذلك أي معنى؛ عندما يطرحه

باعتباره يتناقض مع ما يسـميه «الأرض الهايدغرية والشـعرية La Terre heideggérienne et poétique». أن مدينـة دبلن لجويس Dublin de Joyce، «في اللامكان» يشـهد على ذلك كاتبه المفضل ومعاشره من بين بقية الكتاب.

يمكننا قول نفس الشيء بالطريقة التالية: ما هو أسـلوب الفكر الذي يطـأ الأفقي؟ على هذا التسـاؤل ترد ثانية كتابة بوريـل بذات الإخلاص والنفوذ، بنعومة، وصرامة أيضاً.

سـأقول بأنـه ينبغي على الفكر تفادي شـيئين: العقـدة la boucle، والشرفـة le surplomb. أن هذا التحـاشي المزدوج وحده ما يحجزه في أفقية الموقع شبه-الآخر quasi-autres في المساواة مع الآخرين.

يتخـذُ تفـادي العقدة عند بوريل أشـكالاً متعددة. سـنقول أولاً بأنه ينبغي عـلى الفكر التحرك محليـاً، وذلك ما لا يفترض وجـود أية حركة عامـة تدعي قيادته وإرجاعه إلى دافع أصلي. في الحقيقة، ما موجود هو الكوارث المحلية، أشـياء تحدث ومن ثم ينبغي أن يكون هناك شـاهداً عليهـا. كذلك ينظم الفكر نفســه بالحد القـادر عليه. يتسـاءل بوريل: «كيف يمكن ضبط الكلام أمام سلسلة من الكوارث»؟ يُثبت هذا الضبط أسـلوباً ينطلق دائماً من نقطة إلى أخرى، ومـن دون أن يرتبط الأمر بأي استدلال عام. على هذا الصعيد، ليس هناك ما يجلب الانتباه سوى ذلك الاستخدام الأسـلوبي الخاص تماماً للمصادر، وأسـماء العلم. ثمة هنا عـدم توقع بحدها الأعـلى improbabilité mixmale، مُباغتة، نوع من تحليق الأسـماء. ويقوله هو، بالمناسبة: ينبغي للمرء أن تكون له «علاقة بتاريخ الفلسفة، علاقة لا تكون مناقبية، وإنما علاقة تحوير والتقاط، وإلا التحليق».

علاقة بتاريخ الفلسفة، لكن ليس الفلسفة وحدها. للنظر إلى «العودة المستحيلة إلى إتاك Itaque». نشرع مع هوميروس والأوديسة، بنقده في «مقالة في السمو» Traité du Sublime. ذلك لأن بوريل، ولنقل هذا عرضياً، يعرف أشياء كثيرة، فبوريل يعرف كل شيء. ثم هناك دوافع الشرقي motifs de l'oriental، والصفاء الذي يباغتنا جانبياً، ويجعل مقدمة السفينة تتجه نحو هولدرلن Hölderlin، وكلايست Kleist. كما نرى، في الخلفية، غوته Goehe وشيلر Schiller.

أن سؤال الرحلة، والذي هو سؤال حركة الفكر يغدو أكبر حدة: «الرحيل كارثة». وتدمير الخاص يعلن عن نفسه: «نفس السؤال حيال عودة المرء إلى أهله؛ بيد أنه لم يعد هناك من أهل». حينئذ، نساءل ما الذي يجعل عودة عوليس Ulysse ممكنة، وها أننا من حكاية جنيات البحر Sirènes، اللواتي يقودننا نحو مرفأ ما، ومن دون أن يكون ذلك متوقعاً، ميشيل فوكو. يتعلق الأمر بالمرور عبر الألم والموت. وبتمزق نقرأ العبارة المركزية التالية، أي ذلك التساؤل ورده: «ما الذي يبقى لكي نعمله، حينما نعبر باتجاه الموت؟ الرجوع إلى الأهل. أن هذا الارتباط ما بين عبور الموت والعودة يحيل إلى هيغل، والذي يؤدي عبر القطع إلى هيبريون، وهولدرلن، ومراثي غروب الشمس. وفي النهاية، يختفي البحر الأبيض المتوسط Méditerranées لصالح الأفقية المدنية لجويس.

ليس هنا ثمة من شيء، لا ما هو فوضوي anarchique، ولا عقدة. وإنما إبحار من نقطة إلى أخرى، وعن قرب أكبر يحتفظ بما ربحه، ولا شيء آخر. أن مثال أسلوب فكر بوريل هو نفس مثال رامبو Rimbaud: «الحفاظ على الخطوة التي ربحناها». ذلك وحده ما يضمن بأننا لا نستسلم لجنيات الحبر ذوات الشعر المعقود، ولا للشمولية Totalité.

يقــول عــن جويس، لكن ما يقولــه هنا هو بمثابة ضــوء على إبحاره الخاص:

لا اللغة الاستبطانية ولا مسيرة الأوديسة الواعية، وإنما منلوغ مولي بلوم Molly Bloom. إزاء عقدة الشــعر، لدينا الحوار الداخلي. ينبغي فهــم ذلك وكأنه بديهة نحو التحول التأكيدي للذات. أن منلوغ فقدان الخاص، وغياب الغاية، بمثابة مراس للآخر تقريباً quasi-autre.

مــا يتمخــض عن ذلك يكمن في أنه ليــس هناك من عودة، وليس ثمة مــن شيء آخر غير الفقدان، وبأن ذلــك الفقدان بمثابة الحرية الحديثة، والتــي هي، إذا ما اســتطعنا القول، الخروج مــن العقدة. وهذا ما يمكن قولــه أيضاً: «لن نعود أبداً إلى إيتاك Itaque. فالمرء لا يفقد نفســه لكي يعثر عليها ثانية، لكن بالدقة من أجل فقدانها». ثانية رامبو، الذي يقول: «لا يرحــل المرء» « on ne part pas ». فيما قال بوريل بالأحرى: «أجل، بلى يرحل! ما هو واضح هو أننا لن نعود. غير أن الفخ الآخر الذي ينبغي تحديده هو الشرفة surplomb.أن أســلوب الفكر الذي يحتفظ به بوريل يكمن في إبعاد الشــمولي. ذلك لأن الشــمولي ما هو إلا غطرســة تخفي الخــاص، الخاص بالغــرب du propre occidental. عنــد هذه النقطة يتحــدد الرهان المزدوج للفكــر، رهان تفرد النثر، وتفــرد تماثله ونداءه للمشــاركة. لكن من أجل العودة إلى تلك النقطة الحاســمة، لدينا شلال من التساؤلات:

ما الذي يمكن عمله مع ذلك الذي يشــبهني ولا يشــبهني؟ ما الذي علينــا عمله حيال الحزن المُغطى ثانيــة بالكلمات؟ كيف يمكن القبض على ما لا يغتفر في كارثة متواصلة، في تدمير مستمر؟ أي كلام ينبغي للمــرء قوله ولا يكون «ليســت حامل»، أو كما يقــول المرء في أفريقيا

الغربية إن لم تكن «مُتعبة»؟

وها أننا نحصل، على عكس العادة، على رد أمري:

ينبغي الرهان على رفض الشـمولي لأنه ترجمة للغطرسـة، وبالرغم من ذلك الاحتفاظ بأولوية العدالة بين الناس.

أن هـذا الأمر الذي ينطوي على رهانين كل منهما مخاطرة، والأخطر منهما يكمن في جمعهما معاً، لذا فهو يتطلب كل الأسـلوب، التسـاؤل، الإجابـة، الإبحار المحـلي، المرفأي، الانتشـار غير المتوقع للأسـماء، العناد، والحوار الداخلي...

هـل يتعلق الأمر في الأخير بالفكر، أو بالعرض الذي لا يكل؟ يفصح بوريـل: «التفكير بالمتعدد قد يكون مسـتحيلاً...». بيد أن فكر المتُعدد والذي هو محتوى أمر المسـاواة، كما أنه من يبتعد عن الشمولي. ولنقل بأن أسـلوبه يشـكل العرض المشـترك للمتعـدد، الذي صـيرّ بطريقة خفية المتُعدد لفكر مسـتحيل. يخضـع النص لهذا التوتر، ومن ثم عليه الاحتفاظ بشيء من الاحتمال. أنه أثر الصدفة، أثر لقاء ما، كان محسـوباً ضمن المراوحة من فوق الأفقية.

أنـه يُحي -أقتبس هنا- «الانتباه نحو الصدفة لنظرة التي لا تُقرر أولياً لما هو جديد بالنظر أو غير جديد بها».

أن أسلوب تفكيره مكرساً لإظهار اللاقرار ذاك non-décision. اللاقرار الـذي لا يعنـي دون تقرير، ولكنه بمثابة مسـيرة ذات شـعبتين، قدوم محلي لانحـراف النثر. وفي الأخير نصبح وكأننا غـير قادرين على تخيل إلى أين نحن ماضون. فنحن قد تم تحويرنا، كما يحدث للطائرة في يوم ضبـابي وتم توجيهها نحو بلـد أجنبي. أي حتى عندما نكون في بلدنا، ما دام أن ذلك الانعطاف يكشف لنا عن لا خصوصية ما هو خاص، وتحوير

مسقط الرأس، قطع كل عقدة واستحالة أية شرفة.

أتذكـر تلـك المرحلة التي كانـت فيها على اختلاف سـياسي حاد مع جـان بوريل. وبصرف النظر عــن لغة المرحلة، أعتقد انـه كان ينتقدني خاصة على أني أقرر بسرعة كبيرة بشـأن مـا كان جدير بالنظر. ذلك لأن أسلوب تفكيره، إذا ما تعاملنا مع الأمر بمجموعه، غير سياسي، بالمعنى المعتاد للمفردة. وليس أسلوب فيلسوف أيضاً. أجل كان فيلسوفاً، ولكنه ليس فيلسـوف له فلسفته. كانت تبدو عليه ملامح الشاهد بالأحرى. ففي اعتقـاده بأن القياس واسـع ما بين التفـرد والتماثل. كان منشـغلاً تماماً بالملاحـم العبثيـة للمفهوم، والعثـور على النقطة المحليـة، والميناء العالمي le port cosmopolite، حيث يمكن بالدقة سـماع خطاب الآخر. كان يقول عن فرنسوا شاتليه François Châtelet: «احترام ولا احترام، ذلك هو نموذج الإصغاء غير الرومانسي لأسباب الآخر».

وهــذا هو المقصود، في نهاية الأمر: أسـلوب غـير رومانسي للفكر، وإقصـاء تأسـيس لبطل مفاهيمي، صـبر مؤكد، ومسـاهمة في العمل الأخوي. وأيضاً، وهنا أدعه يتكلم لكي نختمن فعن كلود سيمون Claude Simon، ولكن عن نفسه هو كذلك، ما كان يرغب فيه هو أن تكون هناك كتابة للفكر:

أن يـأتي المـرء إلى طليعة المشـهد لـكي يقلقهم ربما، كرياح شـهر أكتوبر في بلد لا اسـم لـه ويعري كرومه من أوراقهـا، وتضع العريس عارياً وتكشف عنه في لوحة.

كل شيء معه يكتسب عمقاً متفرداً. ليس عمق التفخيم، ولا الغموض. عمــق مٌخلــص، بودي القــول، والذي جربتــه عبر صداقتــه: محافظة، ولا تنطــوي على الكثير مــن الأحداث، بعيدة تقريبــاً، ومع ذلك مؤكدة بالمطلــق. نعم، كانت هناك ثقــة فيليب لاكو لابارت، متجانســة مع ما كنا نشــعر به، لديه، بأنه لم يكن متصالحاً أبداً مع مســألة أن العالم لم يصــل بعد في أن يكون ما هو عليه. غير متصالح وواثق، عميق لأنه وفي بطريقة مطلقة، ذلك هو فكره، مثلما قرأته وفهمته.

لا شــك أنه أحتفظ وحول مثال هايدغر الذي يفيد بأن التســاؤل هو جْوهر الفكر. أحتفظ به، لكنه أحتفظ به، كما يبدو ليٍّ، لأن ثمة ســؤالين قد نظما رفضــه لتســميتهما «بالأطروحات» الفلســفية، لكنهما قائمان بالرغــم من ذلك، ضمــن الحركة التــي لم تكف عــن اختبارهما. قضية أوسشــفتس Auschwitz، نعم، التي عاد تناولها، فكر بها ثانية أبعد من أدرنــو Adorno، وذلك لكي يتمكن المرء انطلاقاً منها من معرفة القياس الدقيــق للعلاقة ما بين هذه الشــناعة وجينيولوجيا النظرية للغرب، بما فيهــا هايدغر. بعد ذلك، قضية ضم وتمييز الشــعر، ونموذجه الخاص عن البراءة الممكنة، بمثل ما تشــير إليها الداخلية اللاشــعرية للشــعر، أو جوهره الشــاغر son essence désoeuvrée، والذي يمكننا تســميته أيضاً صيرورة-النــثر. وبالأجمال، قضيتان موضوعتين بين قطبي موقعنا المصائــري notre site historial. الأولى: تواطأ سياســة الموت والرغبة في تشــكيل فنٍّ عظيــم، تواطأ يُنظم دافع تكيفيــة العمل mimétique

de l'oeuvre . الثانيــة: الإمكانية الشــعرية على التراجــع بالطريقة التي يشــير فيها إلى فن يفلت من كل محيط، ومــن كل تذكارية. فنٌ وفقاً لكل فن عظيم. التوســط ما بين الحالتين التعقيد المسرحي، فقدان وســلام. في المجال المنُور هذا، حيث نقيم كلنا، أســند العمل بقضايا معركتين كلاهما واضح ومتفرد. هنا يكمن أســلوبه الذي لا يمكن محاكاته، الخشن والمُغلــف، ذي الرقة التي تصل حد المعانقــة، أو الإرغام. هنا يتخطى الرؤية الهايدغرية عن المُساءلة questionnement.

لــكي يتم اكتشــاف التكيفية والأســطورية برمتها لذلــك الذي يجمع مــا بين الشــناعة والجينولوجيــا النظرية، لا بد من مواصلــة النقد حتى نهايتــه للفن العظيــم. وذلك معنــاه الذهاب أبعد من حدس نيتشــه، أي الســذاجة المثُــيرة للشــهوة لفاغــنر Wagner. إذ ينبغــي تبيان ليس الفاغنريــون وحدهم، وإنما أيضاً كل محاولات المنافســة مع فاغنر، أو تجاوزه، منقوشة في التخيلية الفنية التي تنهي علاقتها بالحكاية التخيلية للسياســة. أي أنها معاصرة بطريقة جينيالوجيــة للكارثة. فكتابه Musica ficta (أشكال فاغنر) وكتابه الآخر «وهم السياسي» La Fiction du politique، كتابان جوهريان. إذ يكون فاغنر هنا بمثابة اسم مكان تجري فيه ملمارســة القضية الأولى. فســؤال الوهم الذي هو سؤال الفاشية question du fascisme باعتبارها فكر عامل.

بعد ذلك، أي على القطب الآخر، لا بد من انتزاع الشــعر من التأويل الهايدغري الكبير، التذكاري، والذي يثبته، حتى في ذروة الكآبة، في رغبة التشــكل، مرة أخرى ودائماً. وفي هذه المرة، يكون هولدرلن Hölderlin وبول سيلان Paul Celan هما التأكيدان الحاسمان.

لنحـــي أثناء عبورنـــا الدقة المتناهية لصديقنا المتـــوفى. فمهما كانت ضخامة التســـاؤلات، كان يســـندها إلى أماكن محددة تماماً، ســـواء كان الأمـــر يتعلق بمهمـــة ما، بجملة بعينهـــا، وبترابط مُدهشـــة بين مؤلفين بعيدين بعضهم عن البعض الآخر، أو حكاية ما... وهو يقنعنا، بوســـائله الجليـــة، وبحـــركات فكرية واثقة، بـــأن هذا المكان هـــو بالدقة في ذلك المجال والوقت عينه، كقطعة من عالم النثر حيث يكون بمقدورنا مركزة الســـؤال. واحدة من تلك المهام، الشـــاقة للغاية، والتي كانت بالنســـبة لـــه أيضاً بمثابة رغبة فلســـفية في انتـــزاع هولدرلن مـــن هايدغر. فانتزاع هولدرلن مـــن هيرومنطقيا متمكنة، والمتناقضة عـــلى أصعدة مختلفة، والتي كانت لدى هذا الشاعر بمثابة إبداع أولي. إبداع هولدرلن ثانية: كان ذلك يشـــكل واحداً من الأسماء الممكنة لحماس فيليب لاكو لابارت. ومن جهة أخرى، حكاية منقوشـــة في نص: فهم وقـــول ما قيل وتمت غربلته في قصيدة Todtnauberg لبول ســـيلان. نحن نعرف بأن Todtnauberg تقدم حصيلة للقاء بول سيلان بهايدغر. عن هذه القصيدة، يقول فيليب بأنها تشـــكل بالكاد شعراً، وهي صيرورة-نثر، بالدقة، ذلك لأن الانفصال الراديكالي يعبر خارج أي شـــكل ما بين التجربة الشـــعرية والتدقيق في الشـــعر من خلال رغبة التشـــكل. أن فهم هذا العبـــور transit هو فهم الاســـتثناء الشـــعري حيال ذلك الذي يتحمل الشـــناعة. كل ذلك يشـــكل كتابين أخريين أساســـية لفيليب: «محـــاكاة الحداثوين» L'Imitation des modernes، أولاً، ومن ثم أحد النصوص الأشد غرابة في العقود الأخيرة للقرن العشرين: «حز النظري» « césure du spéculatif »، وكذلك نصه لآلآخـــر الذي لا يقل في راديكاليته عـــن الأول «وهلدرلن والإغريق» Höl-derlin et les Grecs، نعـــم حقا، أنه الإنجيل الإلزامي بالنســـبة لكل من

يتســاءل عن مصير ارتباط الفلســفة، المسرح والشعر سوية. بعد ذلك، يأتي كتابه «الشــعر كتجربــة» La Poésie comme expérience، كتاب وحيد ومُعذب، حيث يتم في النهاية تناول قياس سيلان.

بودي القول ثانية هنا، وتفســير ما كتبته وأنا في كليفرونيا عن طريق جــان لك نانــسي Jean Luc Nancy الــذي أخبرني بموفــاة فيليب. لقد شــعرت بنفسي في حــداد مضاعف. حــداد عليه، وعلى كل مــا منحنا، بإخــلاص وعمق. وفي حداد على كل ما لم يســتطع أن يمنحنا إياه. ذلك لأنه حُرم تقريباً وبقســوة من ذلك العطاء، في كل مرة يدخل فيه عدم تصالحه بنزاع مع توضيح الأســئلة. حداد ضمنــي، بالإجمال، يأتي وكأنه رقم فوق الأرقام لكي يُضاف إلى الحداد المباشر.

لأن فيليب كان يَشــتغل في كل لحظة على تلك الأسئلة. لا لأني رجل يؤجل ما ينبغي القيام به أو لأنه من أولئك الذين يوعدون دون حفاظهم على الوعد. لكن لأنه أنه كان يرمي باتجاه المســتقبل، وكأنه يقذف حصا في ماء عكــر، أي بعبارات قاطعة بوضوحها، حاســمة تقريباً، صياغات واثقة وباترة. لم يكن تلك التعبيرات والصيغ قد حصلت على ما يحيطها بكامله، أي شرعيتها المرهفة، وركائزها التجريبية. لكنه كان سيحصل على ذلــك آجلاً أم عاجلاً، عــبر التطور المُتقطع والصــارم لتجربته الفكرية والكتابيــة. يكمن الحداد الثاني في البقاء مع تلك التوقعات الحية، لأنها مطروقــة بعباراته، ذلك الطرق اليقظ، المنعطف، والمقطوع في النهاية بحكــم المــوت الذي يغلقها عبر إســقاطها نحو ما ســيقدم ربما، دون حضوره هو، وسوف لن نفهم ذلك. يمكننا هنا الاستشهاد بالبعض منها، مما «قاله» فيليب لاكو لابارت، الذي أصبحت حقيقته من اليوم فصاعداً مرتبطة بالوضوح، الذي يتخطى قرينته المباشرة.

في كتابــه «محاكاة الحداثويين» كتب: «تشرع التراجيديا مع تدمير ما يمكن محاكاته». «بدأ الإغريق من جديد، أي في أن لا يكون المرء إغريقياً أبداً». «أن خطأ هايدغر الســياسي يكمــن في تخليه عن ما هو تراجيدي. وهــذا الــذي يمكننا قراءتــه في كل الأحوال من عمق ألمنــا: «مات الله. لتترجموا: الله، هو وأنا Dieu, c'est moi».

وفي «الشعر كتجربة»: «ما يرويه ويقوله الشعر هو ما تقتلع قصيدة بعينها منه». «الشــعر هو انفجــار الفنّ». «كل شــعر جميل، حتى لدى سيلان». وكذلك العبارة التالية التي تبقى حتى اليوم من تفرده: «الفن ما بعــد نهاية الفن يُظهر ألم التقديم. وهــذا كان بمقدوره أن يكون الفرح ذاته».

في Musica ficta (أشــكال فاغــنر): «ليــس بإمكان أية اســتطيقيا أو ممارســة فنية القول بأنها بريئة من سياســة بعينها». «أن موسيقى فاغنر التشــكيلية figural». [ينبغي علينا الذهاب] إلى ذلك المكان الذي حاولنا فيــه بعناد مفصلة وربط (أو إعادة ربط) الفن والسياســة. كمفهوم لهذا الديــن religion، يبقى علينا تدمير التشــكلي». وكذلك هذا في النهاية، الذي يمس كل ما يقدمه فيليب من اتهام ضد فاغنر، فأنا أوحد بينه وبين خصمه، ونضم أنفســنا نحن إلى إتباع هذا الســاحر المنحرف: «لقد ترك عمل فاغنر لخلفه مهمة مستحيلة: متابعة ما تم انجازه».

إذا مــا كان هــذا العدد الضخم من الأقوال المرمية باتجاه مســتقبل الفكــر، وفكــره قبل أي فكر آخر، فأنيّ سأمســك على واحــدٍ منها فقط، وربما ســيكون ذلك الذي أستشــهد به لأكثر من مرة، والذي يصدح في الحاضر الخالــص لتاريخينا، وكأنه تحذير أيضــاً، إلى جانب كونه عنيف ممن الصعب غفرانه: «النازية نزعة إنســانية» « -le nazisme est un hu

manisme ».

أتفاق أو لا أتفاق، هنا يظهر الرهان الفاغنري: «مواصلة ما تم انجازه». كنتُ بالدقة على وشك الرد عليه بخصوص فاغنر. وأن أدافع ضده بالقول بأن ما يسـند ذلك الفن العظيم ليس ميثولوجيا، وبأن ما يسميه الفاشية البدائية proto-fascisme ليـس أكبر أماناً من القبض على هولدرلن عبر رغبة التشكل الهايدغرية، وبأن التوجه الواقعي لتوجه العاطفي لفاغنر ما زال معلقاً، وما زال أمامنا، بعد حقبة طويلة من حرفه. وبصورة إجمالية، يمثل فيليب لاكو لابارت سـلبياً مقارنة بفاغنر، ما يمثله هايدغر بالنسـبة ههولدرلن، إيجابياً: المسـند المحور لبناء مصائري construction histo-riale. حينئـذ، ووفقاً الدرب المشـار إليه عبر الحصى الواضح الذي كان قد رماه أمامه، كان بمقدوره الرد، كما كان بمقدورنا المواصلة، ونتناقش ضمـن الصداقة الواضحة هي أيضاً، العميقة والموضوعة على مسـافة. لكنـه مات، ويكفينـا اليوم إعلان حدادنا عليـه، وكل الصدقات الأخرى التي ذكرناها بطريقة حبية عبره، والتي لم تتحقق، والذي كان بإمكانه أن يمنحنا إياها على طول مساره، كهدية، وسر العطاء ذاته.

جيّل شاتليه Gilles Châtelet (199-1945)

هل من الممكن نسـيان مسـيرته، وتركه في نهاية النص؟ أيمكن عدم ربـط نـثره المُركب، الشره، عـلى طريقته التـي هي في آن معـاً حذرة والمتُأهبة على الدخول خلسـة في الحلبـة النظرية؟ لا أظن ذلك. بودي قوله وذلك في الإحالة إلى تلك الندوة: أن نثر جيل شاتليه ليس من ذلك النثر الذي يمارسه أي كاتب مقالات. وأقل من هذا نثر أبستمولوجي épis-témologue. أن الأبسـتمولوجي هو ذلـك الذي يُحول العلم إلى تاريخ العلوم، ويحول تاريخ العلوم إلى موضوع منفصل عن الفلسفة ويقتل، ببساطة وعادية، القبض الفلسـفي عبر حيوية العلوم. كان بإمكان جيل شاتليه قول ذلك تحت أشكال متعددة: «فتح النار على الإبيستمولجي»! وهي طريقة من باقـي الطرق للقول: «تعيش الفلسـفة»! كان بمقدوره قولـه على هذا النحو، لأنه كان سـوية عالم رياضيات، فيزيائي، ومؤرخ للفلسفة. لكن كان بمقدوره أيضاً قوله، لأنه كان مثلي بطريقة دراماتيكية ولأنــه مريض بالكآبـة. كان بإمكانه قوله عبر هذه الغريـزة التي يعرفها في نفسـه، ووفقـاً لتعبيره الخاص هـو «مثلي يرى بوضـوح» « pédé qui voit claire »، ومريـض لكي تكون حياة المفهوم vie du concept هي أيضاً سـباق الفكر ضد المـوت. كما كان سـيقول: «»فتح النار على الإبستمولوجي»، وينسـج خيوط ذلك الموقع الثابت الذي لا يمكن قلبه مـا بين العلم والفلسـفة والذي يُطلـق عليه تسـمية الديالكتيك. ضمن ضخامة مشروع المُؤهل هذا، القريب تماماً من النسـق الدقيقة للعلم، يقف حماس فيلسوف الطبيعة. لأن «إطلاق النار على الإبستمولوحي قد

تعنـي قبـل كل شيء آخر أن يؤخذ الفكر، الفكـر العلمي، ضمن القدرة الحركية للجسـم. والاقـرار بهذه القدرة الحركيـة تقتضي تنظير ضخم حدد هيغل وشيلر معياره مرة وإلى الأبد. كان ينبغي الانطلاق من الحركة الأصغر، ومن ثم حد الكتابة الجبرية الأشـد رهافة، والحيوية الشـاملة لكي ما هو موجود. لهذا سيكون شيئاً قبيحاً تماماً فصل نص جيل شاتليه عن ضيق جسـمه المتفرد وكذلك صوته السـاخر والمتهكم. ما بين هذا الجسـم وذلك النص، هناك الأسـلوب، ذلك النثر الذي هو في آن معاً أطلاق نار من مسدس وتطريز مخرمات.

كذلك علينا تقديم فرضية، داخلية لطريقته في الوجود والتفكير، فما جعل جيل شـاتليه تعباً من الوجود كان متأتياً من ذلك الانفصال المفرط لجسـمه، همٌ ذاتي منطوي، منطـوي للغاية، وقلما يكـون ديالكتيكياً، بعيداً تماماً عن كتابة نفسـه. أن أنواع الدراما، المُرعبة، وحالات الإنهاك، المهجورة، قد فصلت جسـده عن قدرته على الكتابـة. حينئذ، لا بد من دفـع ذلك الانفصال حتى حده الأخير. لقد كان ذلك الانفصال الهادىء، المتُأمـل به طويلاً، والذي أسـميه بإخلاص انفصـال رومانسي بالمعنى التالي: على الجسـم التلاشي، ذلك لأنه لا يدخـل بحيوية في علاقة مع الفكر. يغيب الجسـم، نعم، بحكم عدم التـصرف الديالكتيكي indis-ponibilité dialectique.

لنتسـاءل إذاً، كنقطة انطلاق كرامـاً لحياة وموت بعينه، ما الذي كان يعنـي له الدياكتيك؟ لقد حدد ذلك بدقـة في كتابه «رهانات المتحرك» :les enjeux du mobile

الديالكتيـك ليـس الحياد المُركب لطرفين قائمين سـلفاً ومتعارضين، وإنما العثور على المفصلة التي تطور على طول مجراها سـوف ينبثقان

«كجانبين» « côtés ».

تشكل مفردة «مفصلة» واحدة من الدالات الرئيسية لدى شاتليه. أنها تشير إلى الوحدة الفاعلة كعملية تسبق أي تحديد لثنائية ما؛ فالدياكتيك هو «الواحد المُنقسـم عـلى اثنين» وليس «اثنين ينحـلان في الواحد». لكن ينبغي فهم أن الواحد l'Un لا يشكل سوى بعد، مفتوحاً عبر اللعبة الضمنيـة لمفصلة تبقى من تحت الواحـد والاثنين. ذلك لأن الديالكتيك لم يكن أبداً متوالية ثنائية للمفاهيم. الديالكتيك هو اسـتقطاب لمجال يتمفصـل. لهذا كان بإمكان جيل شـاتليه وينبغي عليه أيضاً العودة دون كلل إلى فلسـفة الطبيعة لدى الرومانسيين الألمان تلك، المنجذبة نحو الحقل المغناطيسي، الجذب والطرد، الاستقطاب الكهربائي، والأواصر المُنتقاة.

كـما ينبغي علينـا نحن، لكي نفهمه، العـودة إلى ذلك مركب البعد، المفصلـة والقدوم الديناميـكي للثنائية، وكذلـك إلى الحدس المركزي للحظـة التي يعمل فيهـا العلم، يبدع، وينشر خصوبتـه الطبيعية. كما ينبغـي القيام بذلك بالقـرب تماماً من الأمثلة والكشـوفات التي تحمل اسـم الرسـوم البيانية لأورسـم diagrammes d'Oresme، المُضلَّع الرباعيّ لغراسمان quadrilatère de Grassmann، والقواطع العمودية لبواسـون Poisson، أو جانبيـة آرغونـد latérale de Argand. أن هـذا الاقتراب المعرفي لا يشـكل أي تاريخ للعلوم؛ كلما ينشـده هو التفكير بحركـة التفكـير العلمي. ثمة من إرادة لدى جيل شـاتليه لا تكل أبداً عن عـدم الوقوف خارج العلم الذي على وشـك الـولادة. أن هدفه، نعم، يتمثـل في العثور ثانية وكتابة ما يُشـكل صميميـة المعرفة، كذلك فإن أفعالـه ليس عندمـا يحصل على معلومة أو يفرض نفسـه، ولكن عندما

يكـون وحيداً، وفي بيتـه. كما أن حميمية العلم هـذه «وهي في بيتها» ليست إلا الديالكتيك كحياة وفكر.

مـن هنـا ذلك السـجال الكبير لجيل شـاتليه، وفزعـه اللعين حيال كل قـوى الموت أو جميع المعارض غير المحتشـمة لما هو سـاكن. من المؤسـف حقاً أن يكون النجاح العام للهجـاء pamphlétaire قد غطى على عمله المركزي. يحدث أن يتلازم التحريض مع سوء الفهم. ومع ذلك لنلاحظ بأن ذلك النجاح، الـذي يسرنا، لم يحمل لوقت طويل لصديقنا القـوة الصميمية، ومنبع الفرح؛ لكن لا ينبغـي لذلك أيضاً إخفاء حيوية السـجال الذي كان سـلفاً بمثابة أحدى المركبات الضروريـة للدياكتيك الرومانـسي. ذلك لأنه لا بد من النضـال دون هوادة، بغية بلوغ صميمة التطور الإبداعي للأفكار، سواء كان ذلك عبر فهم الزمان أو في المكان، ضد التماثلات المزيفة contre les fausses symétries. إذا ما أراد المرء ترقية المفصلة والاسـتقطاب، لا بد له من الانتصار في ذاته على عدوين رئيسـيين، أي الانفصـال والتعاقب. ضـد الانفصال، سـيحرك القائمة اللذيذة لشـتائمه الذهنية، مثلما يتحدث جيل شـاتليه عن «وجهاً لوجه شرس ما بين الإيجابي والسـلبي»، أو «الحدس المبتذل لتجاوز الأجزاء». وضد التعاقب، سـيفضح «عبودية الفعل المُتعدي والمكاني»، ومن ثم مباشرة «سطحية المُتعاقب».

كذلك لا يمكننا بلوغ صميمية الحركة إلاّ إذا ما تخلصنا، في داخلنا وخارج عنها، من سهوَلة وضع الأشياء في نظام، في طابور، وفي التماثل. فضد أخذ الجزء بعد الجزء الآخر الديكارتية، نتعرف على برغسون Bergson، دولوز Deleuze. ذلك لأن التعقيد الزمني يتفوق على الانبساط المكاني، واللاتبادلي non commutatif على المتماثل، والطية le pli على التجاور.

إذا ما كنا نعرف ذلك، ولو كنا نمارس قوة السجال والاستقصاء المرهف، حينئذ سنعرف بأن كل ثنائية ديالكتيكية هي بمثابة مطوية ثانية، مُفصلة ومُستقطبة. وسوف نعرف، وهذه صياغة رائعة، بأن «الواحد الاثنين l'un Deux يندس بقسوة مع مغلفه». وسيكون جزائنا ما أسماه شيلنغ Shelling «رقة» « tendresse » التمفصل. حينها سيكون جيل شاتليه في موقعه الذي تظهر عبره قدرته الأكثر دهشة، أي الدهشة التي تُظهر شعر الإبداع التجريدي، دون خسارة أي شيء من دقته. وسيكون هناك أيضاً، ودائماً، تلك اللحظات التي يجعلنا عبرها نرى النقاط الصميمية والمتُوترة حيث يغير الفكر اللاقرار indécision إلى توجه جديد، اللحظات التي يكون فيها الحدس العلمي بمثابة درب يتفرع على جانبين.

هكذا كانت برهنته الساحرة، بخصوص غراسمان Grassman، على الفضائل الديالكتيكية للجبر اللاتبادلي. فبفضل عدم التماثل، أي نوع من هندسة المتواصل يقدم لكي يحوم من حول الانقطاع الحرفي؛ الحرف ذاته، ودون تخليه عن صرامته الجبرية (علم الجبر) لكي يصبح هندسة وراقصة، بحيث يستحوذ الرياضي بطريقة إبداعية علي حركية جديدة. لنقتبس:

بلينا للباليه الحرة للحروف وجعلها مجموعة اتصالية بحيث يكون بإمكان الدوائر أن تتشوه، الواحدة داخل الأخرى، ستربح الهندسة أشكالاً حركية.

ربح أشكال حركية، خلق هندسة للحركة، هذا مثال عن الجبر، بطبيعة الحال. كما أنه أيضاً مثال للحياة، وذلك ما نشعر به؛ وتلك هي، بلا شك، كل التوجهات العظمى للفكر لدى جيل شاتليه. أنهما يتوافقان مع تنقيب مرهف لأمثلة عن الخلق العلمي، لكنهما يتوافقان مع وضعيات الأجسام

الحية أيضاً. لأن الديالكتيك الرومانسي هو بالدقة الجسـم الذي تجعله حركة يتألق حتى نقطة توجه الفكرة.

بودي هنا إعادة تناول ما أعتقد أنه يشـكل المثل الخمسـة الرئيسـية لفكر صديقنا، وذلك عبر إظهار اتصالها بحياة الجسـم الكبيرة الممكنة. وحتى أشير من ثم إلى السبب الذي لا يجعل من جيل شاتليه إبستمولوغ épistémologue: كل عرض لديه حول العلم يمكنه أن يتحول إلى مثال يخص الحياة.

1 -أولاً، هناك دافع يُشكل لديه ما هو أكبر من القناعة النظرية، وأكثر من كونه طوبولوجيا لفلسفة العلوم. والذي أعتقد بأني قادر على تسميته يقين وجودي، وحتى سـياسي، لأنـه الديالكتيك الرومانـسي بحد ذاته: يتجذر الفكر في الجسـم. والفكر يتم تمثله باعتباره مجالاً ديناميكي. أي في المـكان الذي كان هـوسرل Husserl يبحث فيه عـن الأصل الحياتي والسـابق على إسناد الصفات للهندسـة، حيال ذلك سيقول جيل شاتليه بالأحـرى: «هناك أصل هندسي للفكـر». كل فكر هو بمثابة عقد لمجال بعينـه بحركة ما، أو حتى فتح الطيـة الحركية للمجال. يمكن كتابة المثال الحركي الموازي لذلك الدافع على النحو التالي: «فتح طية المجال الذي يضع في عين الاعتبار جسمك». أن حب جيل شاتليه لليالي العيد يخضع لهـذا المثال. أنه أكثر زهداً مما يبدو عليـه، ذلك لأن بناء المجال الليلي للذة يُعادل على الأقل الواجب أكثر من معادلته للرضا.

2 -لا يتم اكتشاف الأصل الهندسي للفكر إلا إذا ما قرأه المرء في كل تفعيل، وأكثر من ذلك إذا ما قرأه بما هو أحادي، أي أن ضمنية المفصلة هي التي تشـكل مبدأ تطوره. أن الهندسة ليست علماً للامتداد الخارجي، بالمعنـى الديكارتي؛ أنها ينبـوع التجذر والكثافة، أي حركية التشـويه،

ضمنية فيزيائية محضة. لحد ينبغي علينا التفكير فيه بأن ثمة من داخلية للمجال، خاصية داخلية للتنوع، الذي تفعله الحركة وترافقه في آن معاً.

ضمن النظام الحياتي، يتعلق الأمر هذه المرة بملاحظة أن العزلة soli-tude، والداخلية قد تشكلان، يا ليت، الجوهر الحميمي للغيرية وللعالم الخارجي هذا. كان جيل شـاتليه يعرف ما لا يحصى من الأشخاص، لكن كان هناك ضمن هذا الانتشـار الظاهري جرعة معتبرة، وقد تكون قاتلة في الأخير، للعزلة والانسحاب.

3 -أن الاسـتمرارية الضمنيـة هي دائماً أكـبر أهمية من حز القطيعة؛ أكـبر أهمية من «أنـواع القطع» لدى كويـوره Koyré، و»ثورات» كوهن Kuhn، و»تزيفـات» بوبر Popper ولاكاتوس Lakatos، رهبان القطيعة، والذين يرى جيل شـاتليه الوحدة التي تجمع بينهم في ما وراء السـجال الظاهـري، ذلك لأنه ينبغي طرح نمط آخر من المـكان الذي يتعين فيه موقع الفكر.

لهذا هناك إيقاعان مختلفان ينظمان «تاريخ الأفكار»: أولهما، الإيقاع المُتقطع «للشقوق»، «النماذج» ودحضهما، وإيقاع الإشكاليات الضمنية الجاهـزة دائماً للتفعيل والمزدحمة بالكنـوز لذلك الذي يعرف أخراجها من سباتها.

لم يكن تاريخ الفكر أبداً، بالنسـبة لشاتليه، مصنوعاً، وموضوعاً سلفاً ضمن حقب. للفكر النائم في الاسـتمرارية الزمنية. إذ ليس هناك سـوى المتفردات القابلة للتفعيل، وللتضمينات الإبداعية التي تسـكن في ثنايا الزمان.

سـيكون مثال الحياة في هذه المرة: «لتفعل ثانية طفولتك الغافية، لتكن أمير جمالك الخاص الذي لا شك فيه. لتفعل ضمنيتك». عبر نظام

الوجود، يمكننا تسمية الجفاف الضمني مادية، بحيث تكون هذه المادية matérialisme بمثابة مثالية idéalisme الطفولة التي ينوي جيل شاتليه بنائها ثانية.

4 -تتكشــف الكينونة أمام الفكر، -ســواء كان عملي أو فلســفي- في «مراكــز حيادية»، تمســك على التبــاس كل فصل ممكن. يتكشــف هذا الالتباس الديالكتيكي عبر المســلمة المكانية التي تعتقد دائماً بأنها قادرة على توجيه نفسها وتثبيت طريقها؛ أنها في نقطة تلك المراكز المحايدة، في هــذه المواقع التي لا يمكن قلبها، في تلك الاندفاعات، التي تخلطها ملكة الفهم والحدس في توتر متناقض للفكر. إذ ليس هناك ما يكشــف، ما يزيل القناع بطريقــة أفضل عما هو غير فصيح في أناقته الخاصة من «نقــاط ذلــك الالتباس في أعلى درجاته حيث يتخفــى عهد جديد ما بين ملكة الفهم والحدس».

ســنقول هذه المرة: «لتكن داندي الالتباسات. ولا تحب، إذا لم تكن راغباً في ضياعك، إلا ذلك الذي يضع نظامك موضع شك».

-5أن التنظيــم الأزرق للفكر يصنع نفســه دائمــاً عبر التركيب الفاعل لقطب النفاد والجوانب، والتي هي موضوعة في آن معاً من قبل القطب، والعواميد orthogonales، أي التي تقاوم خطوطها المستقيمة. أن هذا الجهاز وحده (أي القوة «المســتقيمة» للقطب والمقاومة التي تســتغني عن الخط المســتقيم) يمكنه القبــض على التعدديــة، أو التنوع. ما هو المُتعدد؟ أنه في النهاية، بالنســبة لذلك الذي يفكر في المتعدد، النتاج المشــوه الذي يسببه الجانبي للاســتقامة. في خصوص «التقاط التمدد» لدى غراسمان، كتب شاتليه ما يلي:

طرحت نظرية التمدد نفسـها للتحكم بولادة التنوعات في المجاميع الاتصاليـة. كما لا ينبغي تمثل تلك التنوعـات باعتبارها كتل مُبعثرةً في الامتداد، وإنما كمنظومة: لا بد من تشوه داخلي قد أنتجها. يقتضي هذا الالتباس إذاً للتفجر الشعري الأكبر حزماً، والأكبر تعامداً مع للمتعديات transitivités، ويُثير إلى أعلى درجة الحركة التي تقطع وتعرض الشكل.

نحـن نـرى: الفكرة هي ما يُسـيطر، في المعالجة الحركية الحاسـمة الجوانب الأشـد مقاومة، وتوليد «التنوعـات الاتصالية». أن القبض على الكينونة لا تسـتدعي الانتشـار، أو الحاضر المُجمع لوحدة المعنى uni-cité du sens، أنها تستدعي، وقد تكون هذه الكلمة الأكثر أهمية، عدم الاختزال الديالكتيكي للأبعاد. بهـذا المعنى، لم يكن الفكر خاضعاً أبداً للتنظيم الأحادي للدال، وحتى وإن كان شـاتليه يُذكر، لفرط حساسـيته هنا كما في أي مكان آخر، بضرورة الحرف والجبر الخالص. بيد أن الرهان الأخـير للفكـر لا يمكن في هذا. أنه يكمن في القـدرة على قبض البعد؛ ولكي يتم ذلك، لا بد من إبداع الترقيمات التي تتخطى الحرف.

تعلمنا المثالية الرومانسـية عن هذه النقطة لا على عثورنا على معنى وجودنـا، ولكن عـلى أبعاده الدقيقـة. فالعيش هو إبـداع غير معروفة للموجود، وبالتـالي كما يقول رامبو «تثبيت الدوامـات» « fixer les ver-tiges ». وفي الحقيقـة، ذلـك ما يمكننـا إدراكه في حيـاة وموت جيل شاتليه: نحن بحاجة للدوامة، وكذلك نحن بحاجة لشكلها، أي لتثبيتها.

ذلك لأن الدوامة هي ما يبحث عنه الديالكتيك الرومانسي في صميم العقلانية ذاتها، وهذا بالقدر الذي تكون فيه العقلانية إبداعاً، أي قطعة من القوة الطبيعية إذاً. أجل، لم يكف جيل شـاتليه من البحث عن «تلك المناطق التي تتأرجح فيها ملكة الفهم. ففي المراكز المحايدة تخمد أكبر

درجات الشــك، أي تلك التي يُتخذ فيها القرار الــذي لا يَمكن قلبه إذاً». ذلك هو دون أقل شــك الجزء الفلسفي الأشــد وضوحاً. إقامة ديالكتيك للالتبــاس، للدوامة، للتأرجح. لا لكي يتردد المرء، وإنما على العكس من هــذا، لكي يكون هناك عدم تماثل واقعي، أي القرار الذي لا يمكنه قلبه إذاً.

لا شك أننا نتعرف في هذا الترابط ما بين هذا الالتباس والقرار ذاك، ما بين الحياد وعدم القلب على النسب والجينولوجيا النظرية لدى جيل شاتليه. كما يمكننا إرجاعها كما يتم ذلك في الرسم المُنفتح على المراحل القديمة والغامضة تماماً، أي رسم الشجرة الجينالوجية.

1 -دولــوز، الذي يبحــث في العلم على ثراء تعددية المعنى والمبدع للوظيفة، وغربلة الضمني العدمي في خطة مرجعية.

2 -شــيلنغ، الــذي يبحــث في حــدس الحدس على منطقــة الاتصال والغمــوض القائم ما بين الفن والعلم. شيلنغ الذي يعارض المفهوم الهيغلي لأنه ما زال ينطوي على الكثير من الشكلية، والخطاب المنطقي المفرط، وشديد التغلف في ذاته.

3 -هناك لايبنتز Leibniz أيضاً، مفكر القوة باعتبارها احتياط، ومنظر «متاهــة المتواصــل» « labyrinthe du continué، رجل التفرعات غير المحسوسة والجوانب المتنافسة. لايبنتز الذي يعارض عملية الجزء بعد الآخر لديكارت.

4 -أرســطو، الذي أكتشــف ضرورة التفكير بالقوة كقوة، والذي منح الضمنــي حظه كاملاً، بالنســبة لذلك الذي ما يزال هو كما هو. أرســطو الحيويــة الطبيعية، والتفرد غــير القابل للاختــزال، والحركة كونها فتح الثنية والنوعية الأولى للكائن الفيزيائي. أرســطو الذي يتعارض مع الآنية

المثُبتة للمثالية الأفلاطونية.

غــير أن كل ذلك قد تمت إعادة تناوله، وكأنه قد وضع على المســلك أو الفوضى، عرب الأسلوب الديالكتيكي الرومانسي، أسلوب فرح، بات، ولكنــه تفصيلي أيضاً، متاهــة، نوع من التدمير المنُفجــر. والذي تحركه رغبــة جوهرية: القضــاء على الوضعيــة الإســتطيقية المتعالية لكانط، التــي تفترض انقطاع فظ ما بين الزمان والمــكان. وحتى خارج ارتباطهما الضروري النســبي، الذي يطالب به جيل شــاتليه، بارتكازه على الهندسة الجبرية المعاصرة واســتناده أيضاً على المنظومــات الديناميكية، أي ما نشـخصه في مجال الطيات، أنواع الحياد والنوى التي «تحركه» وبالتالي أزمنته.

لكــن مرة أخرى، لكي نعثر، وننقذ ينبوع الأزمنة في المجال المعاصر للبضائــع، لكي نعرف إذا ما كان هناك أية حركة جســمية-فكرية ممكنة، قائمة هناك، خلف اللاابستمولوجية non-épistémologie لجيل شاتليه، أي الأسئلة الملحة والرئيسية.

لنكــن في مدرســة ذلك الذي يشــكل لديه التجــوال ما بين الخطوط البيانية للجبر اللاتواصلي والتشــجير الميكانيكي المتموج، كما هو الأمر من أرســطو حتى دولوز، لكي نعثر على الســؤال الملح الوحيد، ســؤال مقلق، ســؤال يجمع ما بين الحياد وعدم القلب. ســؤال المتربص الذي يَصغي في المجال لهمهمة الحركة: «من هناك»؟ لقد ترك لنا في الحقيقة إجابات متعددة، وبشــكل خاص الطريقة التي ينبغــي الرد عبرها. نحن نبذل جهداً بغية الاختيار، ولكي نبقى له أوفياء.

فرنسواز بروست Françoise Proust (1947-1998)

كان هناك في نهاية المطاف شيئاً قاسياً في إغرائها، قوة في خفتها، وشيئاً فظاً تماماً في رهافتها.

كنتُ على وشك كتابة بضعة ملاحظات عنها. منذ وقت بعيد، ثمة قليل من الوقت. أسلم تلك الملاحظات بما تنطوي عليه من خشونة، وضوح، ومرارة.

1 -أن المرجعية الأساسية والجوهرية لدى فرانسواز بروست François Proust هي دون أقل شك كانط. في ما يخصها، كان هناك عمل تقديم، نشر، وتأويل معتبر. كانت فرانسواز بروست تتمتع بمهارة متيمزة، عندما يتعلق الأمر أما بتوضيح الرهان الحقيقي لنصوص متنازع عليها (كذلك الذي يتعلق بقضية الكذب)، أو تحريك التأكيدات بطريقة تجعل من دافع جوهري بعينه، لكنه ظل حتى الآن غير مُدرك، ومن ثم يسمح بإعادة تنظيم المجموع كله. تلك كانت الحالة، حينما كشفت في «نقد العقل المحض» عن الضرورة الأولية لاستقبال ساكن ولا يكون مجرد إمبريقية، وإنما تكون قبلية a priori هي ذاتها، بنوع من التعاطف الترانسندنتالي. من جانب آخر، سيتحول ذلك الدافع في الأخير لكي يكون، بصرف النظر عن توجهه الكانطي الخاص، الخيط الموجه لكل مشروعها. من المؤكد، في حقيقة الأمر، بأن فكرها يقر بوجود حقل ترانسندنتالي champ transcendantal. لكن ما يؤسس في ذلك الحقل لا ينتمي لنظام المعرفة، ولا لنظام الإرادة. وإنما لنظرية التأثر، أو الانفعالات، التي ترتبط بها أساساً رغبتها الفلسفية. كما بمقدورنا القول

تقريبــاً بأن ما كان يســعى مشروعهــا لتثبيته تحت عنــوان عام هو: نقد الانفعال المحض Critique de la passion pure.

2 -أن الإلهــام الترانســندنتالي، كــما برهــن عليه عليــه هايدغر، لا يُقصي وإنما يستدعي الأطروحات الأنطولوجية. كذلك هو الأمر بالنسبة لفرانســواز بروســت، التي يمكننا القول عنها بأنها كانــت تضع مخططاً لأنطولوجيا المثيــل ontologie du double، أي التباس الكينونة ما بين الشــكل المحض «لحالتهــا» son « état » وتفعيلها، بطريقة مُعاكســة نوعا ما لتلك الحالة، نوع من الســلبية التــي تتناقض معها، والتي تطلق عليهــا اســـم كينونة-ضــد contre-être. أن هذا الظفــر للكينونة، وفقاً لمــا يحتفظ بها ويتعــارض مع ذلك الاحتفاظ في آن معــاً، يمكن قراءته بوضــوح عبر إنطولوجيا الزمــان ontologie du temps. في إطار نظرية متشــعبة وملتفة للزمن، التي تتمفصل في قــراءة مرهفة لوالتر بنيامين Walter Benjamin ـ توضــح بأنه من الصحيح القــول بأنه يمكن للزمان أن يكون في آن معاً اســم للمواصلة والانقطاع، اسم المُحايثة المُنتشرة لما هو كائن تبعاً لمحافظته الخاصة، واســم الضربة الوقائعية frappe événementielle التي تجمعُ عبر الزمان ما هو عارض وما هو غير مرئي précaire et invisible.

3 -أن التوســط بالنسبة للفكر المضاد للديالكتيك للكينونة والكينونة-ـضد يمكن أن يتشــكل مــن زوج الفاعلية والانفعاليــة couple de la activité et passivité. ينصــب كل جهد فرانســواز بروســت على تبيان أن الإيجابية تقف إلى جانب التأثر المُنفعل، بالنســبة لذلك الذي يســتقبل النظــام القائم للكينونة تحت شــكل الضربات، ومن ثم يســتحوذ على فاعليتــه الخاصة باعتباره ضربــة مضادة، كهجوم مضــاد، أو كمقاومة.

بعثورها على العــدة العقلية التي تتضمن الانفعال وكذلك قوة «الضد» « contre »، أي المقاومــة غــير المُخترقــة، قادها نحو ســبينوزا، الذي نعرف بأن كل اســتقصائه يهدف إلى التفكــير في آن معاً بالوجه الفاعل للجوهــر substance، الطبيعة المُطبعــة la natura naturans، ووجها الســاكن، أي الطبيعة المطبعــةِ la natura naturae، ومن دون اللجوء إلى نظرية عن التناقض أو الســلبية. لقد تشــكلت قراءتها لســبينوزا في الواقع عبر نيتشــه وفقاً لإعادة قراءة دولوز وفوكو له. ذلك لأن المشكلة الأساسية، إذا ما تم الاعتراف بأن الكينونة قوة، تكمن في البرهنة على أن الخلق، الإبداع، والجديد أبعد من أن تكون دائماً إلى جانب القوة الفاعلة بحــد ذاتها، وإنما يمكنها أن تكــون إلى جانب تفعيل القــوة الارتدادية. أن التحاليــل التفصيلة لذلك التفعيل تشــكل في آن معاً نقطة الانطلاق (الاحتقــار، الغضب، الاســتقبال المُنفعل، لكن أيضاً الشــجاعة، وما لا يغفــر في العالم)، وكذلك البروتكول الذي تتمــدد فيه لعبة اللاتماثلية dissymétrique للقوى، وحيلة المقاومة في زحزحة قواعد اللعبة، التي ترتبط بالحركية الأشــد راديكالية والســكون الأكبر ثباتــاً، والتي لا تهدف إلى الهيمنة عــلى القوى القائمة وإنما على بعــثرة وفك رابطة عناصرها الأساسية.

4 -تشرع فرنســواز بروست، انطلاقا من منطقها الترانسندنتالي للقوة والانفعــال، بالتوجه نحو تنوعات مُقنعة والتي هــي ثلاثة أنظمة. حينما يتعلق الأمر بالتاريخ-السياســة، تسعى إلى البرهنة على أن المقاومة هي من تقدم ســبب التاريخانية الفاعل، إذا ما فهم المرء بأن تلك المقاومة، حتى وإن كانت دائماً محلية ومحددة بدقة، فأنها مقاومة شــاملة وكاملة الحضور، ما دامت أنها بنية ماثلة للكينونة-القوة l'être-puissance. لكنها

تُظهر أيضاً بأن هناك نقاط تبلور points de cristallisation من داخل «الوقائع الكبرى» السياسية- للمقاومة بحد ذاتها، ويمكن التعرف عليها كونها انشقاق مشارك من داخل المجرى العام للحقبة ذاته. ذلك لأنه هناك دائماً مقاومة ما أن يتم القبض على المقاومة ذاتها عبر المخططات المعدة سلفاً للقوة الفاعلة. هناك مقاومة عبر صيرورة المقاومة. من هنا الدلالة العارضة symptomale لسحق البلاشفة لتمرد بحارة كرونشتات Cronstadt، أو سحق الفوضويين الكتالنين catalans من قبل الشيوعيين الارثذوكسين orthodoxes. أما عندما يتعلق الأمر بالحرب، فأنها تعيد تناول التحاليل الكبيرة لكلاوسفتس clausewitziennes التي تقول بأولوية الدفاع، باعتبارها أرث نظرية حروب المُشايعين، وبعد أن تكون قد أدخلت الطرف البعيد من الآنية على الفلسفة، تفكر في تفرد حركة الزاباتيس في جيابس zapatiste au Chiapas. وفي الأخير، عندما يتعلق الأمر بالحياة والموت، تطور فرانسواز بروست، بتسلحها بالتجربة المسنودة بمعرفة عميقة، فلسفة عظيمة عن المرض، الذي تُظهر بأنه لا يمنح نفسه للتفكير إلاّ انطلاقاً من رؤية ستراتيجية خاصة إزاء الحياة، التي لا ينبغي تقديمها وكأنها مسلمة من مسلمات الوجود، ولكن كإبداع عارض ومرهف للوجود-الضد contre-être.

5 -ما يستدعيه هذا العمل لا يدخل في نظام الحكم الأكاديمي، وإنما في نظام التقييم والنقاش الفلسفي. كل شيء يجرب لعبه، كما أعتقد، في نظام القاعدة، من حول سؤال الكينونة والكينونة-الضد.

أن الصورة السارية للمثيل le double تُستخدم لتفادي التزاحم من جانب الديالكتيك بمعناه الهيغلي. لكنه ليس من المضمون أن يتمكن المرء بمثل هذه السهولة يمكن انتشال فكر راسخ لهذه الدرجة للفاعل

والمنفعل من كل ديالكتيكية. ذلك لأن هذه الزوج بحد ذاته إشـكاليّ، ما دام أنه يُرغم على التفكير بالكينونة ضمن سـجل القوة أو البأس force ou puissance، وذلك ما يُشـكل دون أقل شك الاختيار الأول لفرنسواز بروسـت، اختيار يمكننا تسميته ما قبل إسـناد صفة anté-prédicative. إذا ما كنا نرغب في تحاشي ثنائية سـهلة، ينبغي علينا حينها ربط الطابع الفاعـل أو المُنفعل لقوة بعينها مباشرة بالقـوى، كما يظهر ذلك المثال الأوليّ لابتلاع السـمكة الكبيرة للصغيرة. ينتج عن ذلك، كما يقول دولوز هـذا بصورة واضحة، بـأن الكينونة هي أولاً علاقة وليسـت قوة. بيد أن مـا يلحق ذلك هـو أن المقاومة ليسـت بالخاصية الداخليـة، أو الماثلة للقوة. أنها تحديد نسـبي. لكن هذه النسبية بدورها تُبعد طمأنينة المرء بـأن المقاومـة جديرة في أن تكـون إيجابية بحد ذاتهـا، وذلك ما يظهر فكر فرنسـواز بروسـت بكامله، وخاصة النبرة التي يتخذها لجعل ذلك كبديهيـة. لا شـك أنها تأخـذ كل الحذر لكي تقول بـأن المقاومة لنظام الوجود، وليس أبداً لنظام ما ينبغي أن يكون du devoir-être. إن تختار هذا الجانب من الكينونة باعتباره الوحيد الذي يقدم معناً بالنسـبة لها، فذلـك ما هو صاعق. ثمة مـن طريقة أخرى لطرح السـؤال: كيف يمكن تركيـب ضمانة أن المقاومة نادرة، أو عارضـة، وقاعدتها الهيكلية خاصة ضمـن المنطق المُحايث للكينونة-الضد؟ في العمق، يهدف كل ما تقوله للتفكير بالكينونة بطريقة يمكن عبرهـا المزج ما بين الكينونة بحد ذاتها وضمن تدليسـها duplicité الأسـاسي، أو كينونـة الكينونة ou l'être de l'être، والواقعـة événement، أو تفعيل الكينونة-الضد، أي السـلبية لملمتحولـة بفضل شـجاعة الهجـوم المضـاد courage de contre-at-taque. أنـا لا أعتقد، مـن ناحيتي، بأن مزج كهذا، المُسـتند على منطق

الانفعال، يمكنه تفسـير حقب الحقائق la séquentialité des vérités، سـواء كانت حياتية، فنية، أو سياسـية. أنفصل عن فرانسواز بروست في ما يتعلق بعقيدة الكينونة، وكذلك عن عقيدة الواقعة، والتي هي ليست كينونة-ضـد، أو بطانـة بنيوية للكينونـة كحالة، وإنمـا تعليق صدفويّ لأحدى مسلمات المتعدد.

من جانب آخر، ما أهمية ذلك؟ فالفكر المقاوم يُبدع قانون مسـيرته الخاصة.

أننـا نفتقدهـا اليوم. في غالـب الوقت، في هـذا الموقف أو ذاك، أرى بأننا نفتقدهـا. وما يعوزنا أكثر من غيره اندفاعها son excès. وحتى استشاطتها المباغتة تعوزنا، بل وتعوزنا تماماً. أن نفاد الصبر الستراتيجي الذي يدفعها نحو التسرع الحيوي لخسارة لا أهمية لها، ذلك لأن التسرع وحده من يستحق المعاناة. علينا قراءتها، وإعادة قراءتها، آملين أن تكون ديمومـة الفكر بخسـارتها وكأنها تـذكار. فوق الصخرة العميـاء لغيابها كوردة أزلية.

أصل النصوص

لاكان Lacan.

ظهر هذا النص في الصحفية التي تصدر كل أسـبوعين «البيروكيه» Per-roquet، التي أسستها ناتاشا ميشيل Natacha Michel وأنا نفسي، والتي كانت دون شـك أحدى الصحف المهمة المنشـورة في أعوام الثمانينات - يمكـن التحقق من صحة هذا المديح بقـراءة المجموعة الكاملة لتلك الجريـدة، من 1981 إلى 1987. كتب المقال مباشرة بعد وفاة لاكان، في عدد الصحيفة رقم صفر، ويحمل تاريخ 1981.

غالب ما كتبت عن لاكان، أو انطلاقاً منه. أنه يشكل مصدر رئيسي بالنسبة لكتابي الفلسفي الكبير الأول «نظرية الذات» (1982) Théorie du sujet. ما عدا الجزأين المنهجيين لأطروحاتي التي تتصل مباشرة بفكره، واللتان تقعـان ما بـين 1988 في «الكينونة والواقعـة» L'Etre et l'événement (التأمل رقم 37، آخر التأمـلات) و2006 في كتاب «منطقيات العوالم» Logiques des mondes (الجزء الثاني من الكتاب السابع)، كذلك يمكن النظر إلى التطويـرات الرائعة والنقدية في كتاب «شروط» Conditions 1992))، وبشكل خاص علاقة لاكان بمفهوم اللامتناهي، وفكرة المعرفة والتجربـة الحبية الواقعية. أن مقالتي الأقـرب زمنياً أكثر اكتمالاً وتتعلق بالقضية الحاسمة لضدية لاكان للفلسفة الذي ظهر باللغة الإنجليزية في جحلـة Lacanian Ink (عدد 27) تحت عنوان The formulas of L'Etour-dit.

كونغاليم وكافيس Ganguilhem et Cavaillès

ظهـر هذا النـص في صحيفة «باروكييــه» في العــدد 4، فبراير 1982.

في عــام 1959، أشرف كونغاليـم على أطروحتي من أجل نيل شـهادة الماجسـتير (التي كانت تُسمى الدراسـات العليا) التي كانت تحت عنوان البنية الدلالية في أتيك سـبينوزا Ethique de Spinoza. بعد ذلك فترت علاقاتي معه، لاسـيما بعد 1968. بالرغم مـن ذلك قال كلمة طيبة بحق كتـابي «نظرية الذات» (في 1982). لكنه ذمَّ «الكينونة والواقعة»، الذي كتـب ليَّ بخصوصه أنه «لم يجد فيه نفعاً له». بمناسـبة عقد ندوة على شرفه، في عام ديسمبر 1990 من قبل المدرسة العالمية للفلسفة، والتي نشرت حصيلتها في دار نشر «ألبان ميشـيل» Albin Michel في 1993، كرسـت له دراسـة مطولة، تطرح سـؤال إذا ما كان عمله يُشكل مفهوماً خاصاً للـذات Sujet. بعدها كتب ليَّ بأن ذلـك النص يدخلُ في صميم انشغالاته. كانت هذه آخر كلماته التي وجهها لي، وكأنها تأثيرها طيباً.

سارتر Sartre قُدم هذا النص في مؤتمر يحمل اسم l'UCFML (الأتحاد الشـيوعي الماركسي اللينيني الفرنسي)، هذا التنظيم الذي كنتُ واحداً من مناضليه، في جامعة «جسيو» Jussieu، بعد بضعة أسابيع من موت جان بول سارتر. كان الهدف المُعلن لذلك المؤتمر، وضد المجرى السائد للخطابات الغامضة وجر كل واحد منها الغطاء على نفسـه، هو تقديم تقييم أكبر دقة للحوار الفلسفي ما بين سارتر والماركسية، وربما أكثر من ذلك، أي بين سارتر والتاريخ السياسي.

لقـد انطلقت من قناعتي بأن العمل الرئيسي لسـارتر في ما يتعلق بهذه

للنقطـة هو «نقد العقل الديالكتيـكي» Critique de la raison dialec-tique والذي كان يجهله كثير من الناس -لاسـيما الطلاب- الحاضرين في ذلك المؤتمـر. من هنا كانت إرادتي في جعله أكثر بسـاطة، وإن أذهب نحـو ما هو جوهري، وبوضعي لنوايا سـارتر بدقة في مكانها. كان الأمر يتعلـق، من وجهة نظري، بنقطة انطلاق إجبارية تتحاشى سـارتر، الذي هيمنت كلماته على الإنتلجسـتيا التقدمية لفـترة طويلة، لكنها لم تعد حاضرة في الذكارات بحكم مؤسسة عادية.

ما بين عـام 1981، عام هذا النص، واليوم، كنـتُ غالباً أقدم مديحي لذلـك الذي كان، عندما كان عمري ثمانيـة عشرة عاماً، معلمي المطلق، الرجل الذي فتح عيني على كل المتع الفلسـفية. كذلك منذ وقت قريب، في كتابي «منطقيـات العوالم»، في المجلد 6، هناك مثال جوهري عن النظرية التجريدية عن «النقاط» « points » (أنها لحظات التشـكل، من قبل ذات بعينها، من أجل اختيار راديكالي مسحوب من مسرح سارتر.

هيبوليـت Hyppolite هـذا النص هو حصلية نقـلي لتدخلي في يوم مـا من على جهاز التسـجيل إلى الكتابة (جان هيبوليت مـا بين البنيوية والوجود) الذي نظمه المركز العالمي لدراسة الفلسفة الفرنسية المعاصرة (CIEPFC)، 27 مايو أيار 2006، في مدرسة المعلمين العليا، تحت أشراف غ بيانو G. Biano وف. فورم F Worms.

التوسـر Althusser النص هو بمثابة مساهمتي في الندوة التي نظمتها جامعـة باريـس 8 بـأشراف سـلفيان لازيـرز Sylvain Lazarus في 30 مارس 1991، تحت العنوان العام «السياسـة والفلسفة في عمل لويس

التوسر». نشرت الدراسـات التي قدمت في تلك الندوة من قبل دار نشر PUF (منشـورات الجامعة الفرنسـية. م.م.) في عـام 1993. بعد ذلك، تحـدث مرات عـن التوسر، في فرنسـا، ولكن أيضـاً في البرازيل وفينا. دارسة أخرى تنطلق من وجهة نظر أخرى تجدونها في كتابي الذي يحمل عنوان «ملخص ميتا سياسي» (منشورات سيّ Seil، 1998)، وتحت عنوان «التوسر، الذاتي بدون ذات» Althusser, le subjectif sans sujet.

ليوتـارد Lyotard تـم النطق بهـذا النص في المديـح الجماعي لجان فرنسوا ليوتارد الذي نظمته المدرسـة العالمية للفلسفة، وتحت أشراف دولـورس ليوتـارد Dolorès Lyotard وجان كلود ميلنـير Jean Claude Milner، الذي كان يرأس حينها المدرسـة. تم نشر دراسـات الندوة من قبـل دار نشر PUF عـام 2001، تحـت العنوان العام: «جان فرنسـوا ليوتارد والمنازع».

دولوز Doleuze هـذا النص القصير مأخوذ عن عدد من مجلة «مغزين ليتريـر» Magazine littéraire المكـرس بغالبيتـه للعيـد الثاني لموت الفلسفة.

لا شـك أن دولوز هو المؤلف المعاصر الذي كتبتُ عنه أكثر من سـواه، وإن كان ذلـك في وقت متأخر: كتابي «دولـوز، صخب الكينونة»، الذي كلفنـي به ذلك الناشر الرائع بنوا شـونتر Benoît Chantre، والذي ظهر عن منشورات «هاشت» Hachette في 1997. ففي «منطقيات العوالم» كرسـت له فصلاً كاملاً (الكتـاب الخامس، الجـزء 2) بخصوص مفهوم الواقعة. أعتبره كل صعيد كل القضايا، وأنا واثق من ذلك تقريباً، يجسد

العبقــري الذي وجه الفلســفة بطريقة تتعارض مــع توجهي. في مرحلة النضال الشرسة، ما بين 1966 و1980، كان ذلك قد أتخذ شكل التعارض العنيــف. لتقــرأ نص «التيــار والحــزب» Le Flux et et le parti ، الذي نشرتــه في مــارس 1976 في العدد 6 مــن مجلة «النظرية والسياســة» Théorie et politique: فهو يسجل نوعاً من الفزع. في وقت متأخر جداً، تعلمــت كيف أحب دولوز، من داخل مناظــرة لا تهدأ. الأفلاطونية وضد الأفلاطونية، في النهاية.

فوكــو Foucault ظهر هذا النص بعــد موت فوكو بقليل، في صحيفة «البيروكييــه» (كــما ذكر في ملاحظة عن لاكان)، العــدد 41، تموز يوليو 1984.

دريــدا Derrida قدمت هذا النص في ندوة الثناء على جاك دريدا الذي نظمته مدرســة المعلمين العليا في 21 و22 مــن أكتوبر عام 2005. قبل ذلك، كنت سلمت نســخة منه بالإنجليزية لجامعة كالفورنيا Californie (Irvine)). واحد آخر وضعت مدة طويلة من أجل بناء صداقة معه. يشكل الملف واحداً من نزاعاتنا القاسية أمام الجمهور، وهو موجود في ملحق النــدوة التي أقيمت تحت عنوان «لاكان مع الفلاســفة» Lacan avec les philosophes، الــذي نشرته دار نشر البان ميشــيل Albin Michel عام 1991، وهي ندوة نظمتها المدرسة العالمية للفلسفة. بعد عشرة سنوات من ذلــك تقريباً، كان بمقدورنــا عقد تحالف هو الآخــر أمام الجمهور، لأنه كما قــال ليَّ ذلك «نحن نواجه الآن نفس الأعداء». لقد علق الموت صيرورة كهذه.

بوريل Boreil قرأت هذا النص في اليوم الذي نظمته المدرسة العالمية للفلسـفة على شرف جان بوريل، في مدرسـة المعلمـين العليا، في 13 يونيو 1993. نشرت دراسات هذا اليوم في عام 1995، من قبل دار نشر «هارمتنان» Harmattan.

لاكـو لابـارت Lacoue Labarthe قرأت هـذا النـص في الاحتفالية الجماعيـة، في مسرح مونـتريّ Montreil، الذي نظمتـه في 17 فبراير 2997، على شرف هـذا الصديق الذي كان قد توفى للتو. بعد ذلك، ثم نشره، مع كل المسـاهمين الآخرين، في العدد رقم 22 (مايو 2007) من مجلة «خطوط» Lignes، التي يديرها ميشيل سويرا Michel Surya ودار نشر «الخطوط» الجديدة.

جيل شاتليه Gilles Châtelet قرأت هذا النص في الندوة التي نظمتها المدرسـة العالمية للفلسـفة على شرف جيل شـاتليه، من قبل المدرسة واشـتراك ومختبر «فكرة العلوم» الذي يديره شارلس الليوني Charles Alunni، في أيـام 27، 28، 29 من يونيـو 2001. كان عنوان تلك الندوة «من حول جيل شـاتليه. تحرير الفعل والوقوف إلى جانب المرئي». كنت قـد كتبت قبل خمسـة أعوام من تاريخ تلك النـدوة ونبهتُ عن الأصالة الكبـيرة لعمله انطلاقاً من كتابه الرئيس «رهانات المتحرك» Les Enjeux du mobile، الـذي ظهر في العـدد 586 (كانون الثاني 1996) في مجلة «الأزمنة الحديثة» Temps modernes.

فرنسـواز بروسـت Françoise Proust يُشـكل هذا النـص جزء من مجموع الإهداء إلى فرنسـواز بروسـت من قبل مجلة المدرسة العالمية للفلسـفة، شارع ديكارت Rue Descartes في عددها رقم 33 الذي ظهر في 2001. في عـام 1993، كنت قد قدمت لمقالتها لدراسـتها المرهفة «نـبرة التاريخ» Le Ton de l'histoire (في مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 566/565، سبتمبر 1933).

يوجد مديح آخر لهذه المجموعة من الفلاسفة الراحلين: الكتاب الجميل ليلزبيت رودنسـكو Elisabeth Roudinesco، فلاسفة معذبين (دار نشر فايرد 2006 Fayard).

هذا الكتاب

كي تتعرف على مواقف الفلاسفة والمفكريين الفرنسيين خلال الستينيات وما تلاها مـن القرن الماضي، والتي تعتبر المفصـل الزمني للحداثة في أوروبا، تجد في هذه الآراء الدقيقة الصورة الجدلية لأراء وافكار أربعة عشر فيلسوفاً ومفكراً يعتبرون من أعظم مفكري القرن العشرين، كان وما يـزال تأثيرهم كبيراً على الأجيال اللاحقة على حركة الشـباب عام ١٩٦٨ في فرنسا وعموم أوروبا.

ليسـت الفلسفة مجرد الحكمة، في هذه الاضمامة من آراء الآن باديو وهـو تلميذ لعدد منهم، تجـد الحياة الثقافية والفكرية والسياسـية تتجاذب رؤاها وممارسـاتها في السـاحات كما في الجامعات ومدارس الفكر والصحافة.

في هـذا الكتـاب نقرأ آراء لدليـل معرفي يمهد لنا الدخـول إلى عقول وافكار وفلسـفات عدد كبير ما زالوا مؤثرين في ثقافة العالم وتوجهات المعرفة. كل ذلك يقدمها الاستاذ حسين عجة بترجمة سلسلة منسابة.

Isbn:978-9922-9648-5-0

العراق- بغداد- شارع المتنبي
هاتف: 07717938500
e-mail:ahwar.publisher@gmail.com
page دار ومكتبة أهوار | أهوار للنشر والتوزيع | darahwar

أهوار للنشر والتوزيع